رسائل الكندي الفلسفية

« يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء ، حتى يكون فيلسوفا؛ فإن نقصت لم يتم : ذهن بارع ، وعشق لازم ، وصبر جميل ، وروع خال ، وفاتح مفهم ، ومدة طويلة »
الكندي

حققها وأخرجها
مع مقدمة تحليلية لكل منها
وتصدير واف عن الكندي وفلسفته

محمد عبد الهادي أبو ريدة
الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

مطبعة الاعتماد بمصر
١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

-أ-

رسائل الكندى الفلسفية

« يحتاج طالب العلم إلى ستة أشياء ، حتى يكون فيلسوفا؛ فإن نقصت لم يتمّ : ذهن بارع ، وعشق لازم، وصبر جيل ، وروح خال ، وفاتح مُفهم ، ومدة طويلة »
الكندى

حققها وأخرجها
مع مقدمة تحليلية لكل منها
وتصدير واف عن الكندى وفلسفته

محمد عبد الهادى أبو ريدة
الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربى

مطبعة الاعتماد بمصر
١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

- ح -

الإهداء

إلى روح أستاذى المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ، المغفور له

الشيخ مصطفى عبد الرازق

الذى أعانني وشجعني على نشر هذه الرسائل ؟

محمد عبد الهادى أبو ريده

يسر دار الفكر العربي أن تقدم لقراء العربية المشتغلين بالأدب والعلم والفلسفة هذه الرسائل الفلسفية القيمة من ثمرات عقل أول فلاسفة العرب والإسلام ، أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى المتوفى حوالى عام ٢٥٢ هـ ، كما يسرها أن تشارك بذلك فى إحياء الثقافة العربية الإسلامية وإخراج كنوزها الثمينة للناس والقيام بتوثيق الصلة بين ماض مجيد وحاضر زاهر ؟

محمد محمود الخضرى

صاحب ومدير دار الفكر العربي

القاهرة فى ١ رمضان ١٣٦٩ هـ
١٦ يوليه ١٩٥٠ م

محتويات الكتاب

الإهداء	
كلمة الناشر	
صفحتان من المخطوط	
مقدمة	ا ـ ص
تصدير :	
أصل الكندى وحياته	ص ١
ثقافته	« ٧
شأنه فى العلم	« ٩
شخصيته	« ١٤
الكندى ووضع الاصطلاح الفلسفى	« ١٨
أسلوب الكندى	« ٢١
منهج الكندى	« ٢٥
الكندى والمعتزلة	« ٢٧
فلسفة الكندى	« ٣٢
مصادرها ومادتها	« ٣٢
الفلسفة والفيلسوف	« ٤٢
برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها	« ٤٧
الحقيقة	« ٤٩
الدين والفلسفة	« ٥٢
بناء العالم	« ٥٨
حدوث العالم	« ٦٢
أدلة وجود الله	« ٧٥
الصفات الإلهية	« ٨٠ ـ ٤
نظرية الفعل	« ٨٠ ـ ٧

الكندى وأرسطو . . . . ص ٨٠ — ١٣

الكندى وأفلاطون . . . . » ٨٠ — ١٨

السيرة الفلسفية . . . . » ٨٠ — ٢١

الرسائل

كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص ٨١ — ١٦٢

رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها » ١٦٣ — ١٧٩

» » » الفاعل الحق الأول التام ... الخ » ١٨٠ — ١٨٤

» » » إيضاح تناهى جرم العالم » ١٨٥ — ١٩٢

» » » مائية مالا يمكن أن يكون لانهاية له وما الذى يقال لانهاية له » ١٩٣ — ١٩٨

رسالة الكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ١٩٩ — ٢٠٧

كتاب الكندى فى علة الكون والفساد » ٢٠٨ — ٢٣٧

رسالة الكندى فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » ٢٣٨ — ٢٦١

» » » أنه توجد جواهر لا أجسام » ٢٦٢ — ٢٦٩

» » » القول فى النفس » ٢٧٠ — ٢٨٠

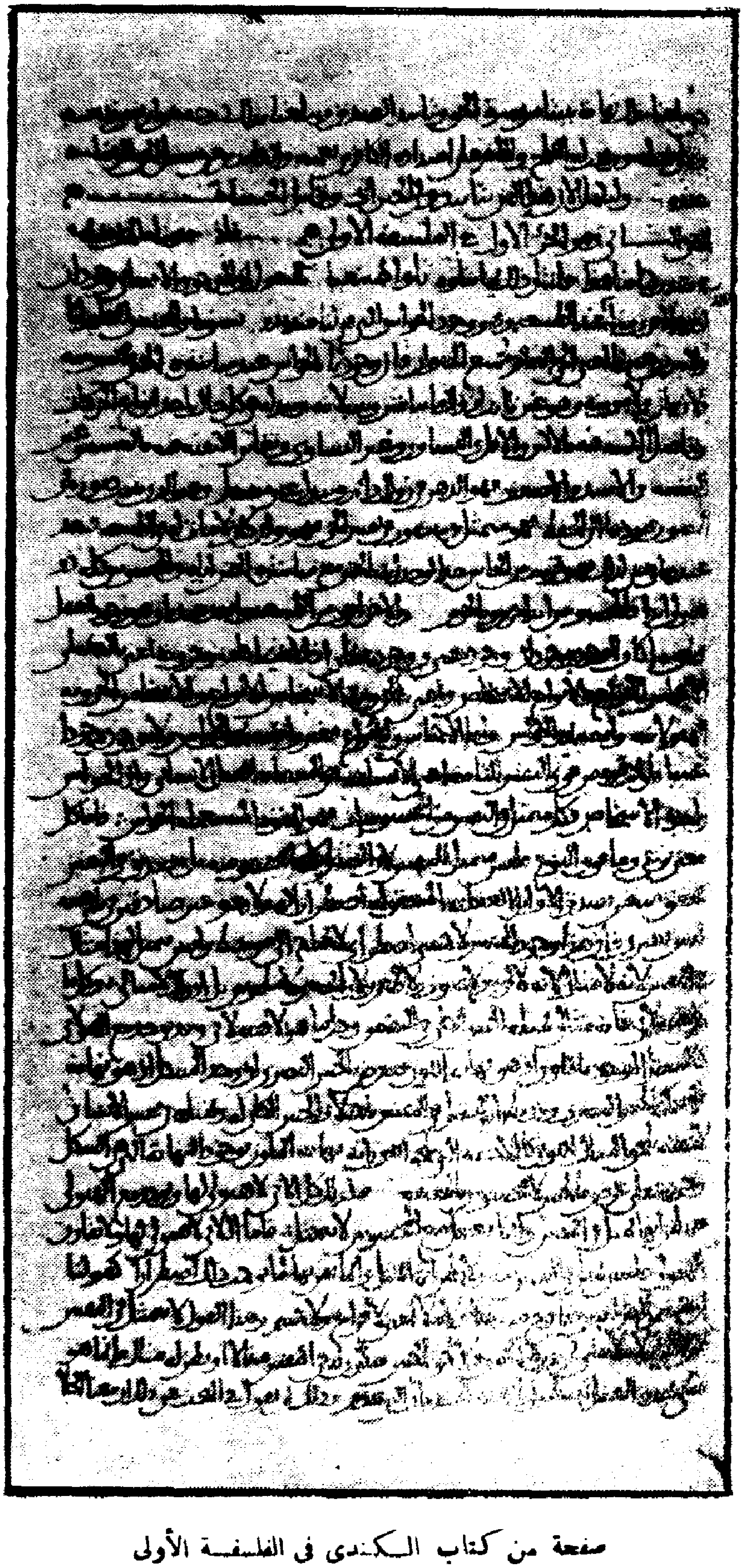
كلام للكندى فى النفس » ٢٨١ — ٢٨٢

رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا » ٢٨٣ — ٣١١

» » » العقل » ٣١٢ — ٣٦٢

» » » كمية كتب أرسطو » ٣٦٢ — ٣٧٤

تعليقات واستدراكات » ٣٨٥ — ٣٨٦



صفحة من كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى
ص ١٠٥ س ١٥ ، ص ١٠٩ س ٦ من الرسائل المطبوعة

صفحة من رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها
ص١٦٩ س ٨ ، ص ١٧٤ س ٧ من الرسائل المطبوعة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن الكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه فى ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آثاره جديرة بعناية الباحثين .

ولقد كان لفيلسوف العرب فى التصنيف مجهود خصيب رائع ، يفوق كثيراً ما يتوقعه الإنسان من مفكر عربى فى ميدان الفلسفة، أيام كانت كل العلوم العقلية، وحتى الشرعية، مازالت عند المسلمين فى دور التكوين . ولم يترك الكندى ناحية من نواحى الأبحاث الفلسفية ، كما كانت الفلسفة تفهم فى ذلك العهد ، إلا ألف فيها ، مما دعا العلماء من أول الأمر إلى تقسيم كتبه ، بحسب موضوعاتها ، إلى : فلسفية ومنطقية وحسابية وموسيقية ونفسية وسياسية ... إلخ ؛ كما نجد ذلك عند أول من ترجم له وأحصى تآليفه ، فيما نعلم ، وهو ابن النديم ، الذى يذكر (١) لفيلسوفنا حوالى مائتين وثمان وثلاثين رسالة فى مختلف فروع العلوم؛ ويذكر له القفطى (٢) قدر ذلك تقريبا ، ويذكر ابن أبى أصيبعة(٣) أكثر منه. ولا شك أن تقدير القاضى صاعد (٤) لكتب الكندى بأنها تزيد على الخمسين يرجع إلى عدم إحاطة هذا العالم الأندلسى فى وطنه البعيد فى المغرب بكل مؤلفات فيلسوفنا فى المشرق .

---

(١) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ — ٢٦١ .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ وما يليها من الطبعة المصرية .

(٣) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٤) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

نعم ! لابد ان يكون في أسماء كتب الكندي تكرار — وهو ظاهر لمن يستعرض هذه الأسماء ، أو أن يكون بعضها مختصرا للبعض أو مشاركا له في الموضوع أو على الأقل في بعض المسائل ؛ وهذا يتجلى في الرسائل التي أخرجناها له ، مثل رسالته « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ورسالة « في إيضاح تناهي جرم العالم » ، ذلك أن بينهما مقداراً مشتركا ، كما أن معظم مافيهما يوجد في كتاب « الفلسفة الأولى » وهكذا . ومن الرسائل ماهو قصير مركز لايتجاوز الصفحة الواحدة ، بحسب المخطوط الذي وصل الينا ، مثل رسالته في الفاعل الحق والفاعل الذي بالمجاز ؛ ومنها ما يزيد على العشرين صفحة ، مثل كتابه في الفلسفة الأولى . والكندي لايزال يكرر في أول رسائله وآخرها أنه يكتب على سبيل الاختصار ، « لمن بلغ درجة من النظر وحسن المعتبر »، فأصاب حظا من الثقافة والنضوج المعينين على الفهم والتحصيل ؛ فلا شك أن الكندي كان يقصد من مؤلفاته تقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية للقراء المتوثبين. وقد يكون في بعض رسائله تكرار ممل ، في بسط آراء قليلة ؛ وقد يكون فيها استطراد إلى تفصيل فكرة أو إثبات مقدمة ، وقد يكون هذا الاستطراد طويلا يباعد بين أجزاء الاستدلال . ولكن الطريقة التعليمية وما تستلزمه من وضع المقدمات وإثباتها والاستنباط منها والسير بالمتعلم أو القارىء على مهل ، مع تذكيره بالمقدمات والأصول بين حين وآخر — كل هذا كان يتحكم في طريقة العرض للآراء . وذلك بحكم أن المؤلف ممهد ، وأن القارىء أجنبي عن الموضوع بالكلية .

ومهما ذكر لنا من أسماء مؤلفات الكندي ، فيظهر أننا لن نستطيع حصرها تماما أو معرفة أسمائها الحقيقية . فنحن نجد أن كلا من المترجمين للكندي منذ عصر ابن النديم (حوالى عام ٣٧٧ هـ) إلى عصر ابن أبي أصيبعة (٦٤٣ هـ) يذكر مصنفات لايذكرها الآخر ؛ فيجوز أنهم اعتمدوا على إحصاءات قديمة متفاوتة في درجة الاستيفاء أو أنهم هم أنفسهم يتفاوتون إلى جانب ذلك في الاطلاع على مؤلفات الكندي وفي جمع أسمائها . ومن جهة أخرى فلا شك أن بعض هذه الأسماء — كما هو الحال بالنسبة للمؤلفين من الأوائل — ليس من وضع الكندي نفسه ، بل من وضع بعض تلاميذه . وربما يكون هذا من

أسباب الاختلاف فى أسمائها. ولكن التشابه التام تقريبا بين أسمائها عند مختلف المؤرخين وذكر هذه الأسماء كاملة عند الأولين يدلان على استقرارها والعناية بحصرها والانتفاع بها منذ عصر مبكر.

ولو نظرنا فى مجموعة الرسائل التى وصلت إلينا وفى أسماء بعض الرسائل المذكورة عند المترجين له لوجدنا أن الكندى يقصد دائما بتأليفها شخصا ما، وهذا ما يؤخذ من الديباجة والخاتمة. ولما كنا لا نقطع — نظراً لعدم وجود النصوص — بأن الكندى كان مشتغلا بالتعليم، أو أنه كانت له حلقة معينة من الأصدقاء أو التلاميذ يؤلف لهم فإننا نستطيع إذا عرفنا صلته الوثيقة بخلفاء متتابعين — أن نستنتج أنه كان عالما ارستوقراطيا يطلع ويؤلف لنفسه وللعلم فى الغالب، ويحضر مجالس الخلفاء والأمراء، ويشترك فيما يجرى فيها من أبحاث نظرية، ويؤلف من الكتب ما يهديه إلى الخلفاء والأمراء، ويهديه فى بعض الأحيان إلى أصحابه من ذوى الشأن فى عالم البحث والنظر.

وقد كان المعروف لنا عن الكندى حتى عهد غير بعيد قليلا جداً عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلا من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية فى العصور الوسطى. وقد كان الغرب أحسن حظا من الشرق فى المعرفة بالكندى وآرائه. فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين، وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة فى رسالة لاتينية تحوى نقدا لآراء الفلاسفة (٣).

---

(١) كالذى ذكره ابن نباتة فى سرح العيون فى أقسام علوم الفلسفة ومراتبها بحسب موضوعها، السرح ص ١٢٥ ط. بولاق أو الذى ذكره الشهر زورى فى نزهة الأرواح (ص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون فى مكان الأنفس بعد فراق الأبدان وفى ترقيها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل.

(٢) مثل رأى الكندى فى الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد فى كتابه الكليات (ص ١٦١ وما بعدها، خصوصا ص ١٦٨ ط. المغرب ١٩٣٩) وينقده نقدا شديدا — قارن أيضا كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص١٢٩، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٤٨.

(٣) هى رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة فى أخطاء الفلاسفة) التى نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١. وفيها آراء كثيرة تنسب للكندى، ونجدها بعناها فى رسائله.

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندى منذ زمان طويل، مثل رسالته «فى ملك العرب وكيته» التى نشرها أوتو لوت Otto Loth بالعربية وقدم لها — ليبتزج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgenlaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ص ٢٦١ — ٢٧٩ ، ومثل الرسائل الثلاث[١] التى نشرها فى ترجمتها اللاتينية ألبينو ناجى Albino Nagy فى جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التى ظهرت فى مدينة مينستر (Muenster) عام ١٨٩٧ — الكراسة الخامسة من المجلد الثانى . غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية ، وفيها نجد الكندى منجما من طراز خاص .

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية ؛ وهى وإن كانت فى الفلسفة فإن قراءتها ومعرفة مافيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم . وقد نشرت للكندى فى السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ماليس بفلسفى مثل رسالته الخلقية « فى الحيلة لدفع الأحزان » التى نشرها H. Ritter و [illegible] zer[٢] ، ومنها رسائل قليلة فى الفلسفة لناشرين غربيين[٣] وشرقيين[٤]؛ إلا أنها نشرات مغلوطة النص ، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربى الذى لا يوجد إلا فى مخطوط واحد مغلوط أيضا وسىء النسخ .

لذلك ظل الباحث ، فى محاولته معرفة الكندى كمفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه الشبه والخلاف

---

(١) هى : رسالة De Intellectu (فى العقل) ، ورسالة De Somno et Visione (فى النوم والرؤيا) ، ورسالة De Quinque Essentiis (فى الجواهر الخمسة) . والرسالتان الأوليان ، قد نشرتا فى الجزء الأول من الرسائل . أما الأخيرة فنظرا لأنه ليس لها مقابل عربى فقد أعددنا ترجمتها العربية للنشر فى الجزء الثانى .

(٢) تجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطالية فى نشرات Reale Accademia Nationale. dei Lincei التى تصدر فى روما — السلسلة السادسة — المجلد الثامن — الكراسة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ — ٤٧ الأصل العربى ، ص ٤٧ — ٦٢ الترجمة الايطالية .

(٣) راجع ما يذكره بروكلمان فى الجزء الأول ص ٢٣١ من الطبعة الثانية .

(٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م . وقد خالفناه فى قراءة كثير من المواضع .

بينه و بين فلاسفة اليونان ، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذى كان معروفا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لجهوده الفلسفى ونوع هذا المجهود . فن رأى كثرة كتبه فى الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بنزعة غالبة عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات[1]. ومن رأى مصنفاته فى نواح ومسائل من علم الكلام لعهده أو رأى مشاركته لمتكلمى عهده من المعتزلة فى مجادلاتهم وردودهم كان على حق فى استنباط أنه كان متكلما ومعتزليا[2] . وقد يكون الاستنباط فى معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستندا إلى رأى المؤرخين الشرقيين[3] أو المؤلفين الأوروبيين[4] فى ذلك .

ولكن هذه الأحكام ، وإن كانت صحيحة ، ليس لها من القيمة فى أيامنا ، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندى ذاتها ؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لا تغنى كثيرا فى البحث العلمى .

مهما يكن من شىء فإن العلماء فى الشرق والغرب قد أشادوا بمكان الكندى فى العلم ، وهم على حق كما سنرى . وإذا كان الكندى قد عرف فى الشرق بأنه

---

(١) قارن مثلا رأى الدكتور ابراهيم مدكور ، قبل كشف رسائل الكندى ، وذلك فى كتابه : — La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ — ٩ . وهو يعتبر الكندى طبيبا وفلكيا رياضيا أكثر منه فيلسوفا ، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين ويعده ممهدا . والحق أن الكندى كان فيلسوفا بالمعنى الواسع الذى يتمثل فى فلاسفة اليونان ومن حدا حذوهم من فلاسفة الإسلام .

(٢) مثل دى بور — أنظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ .

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه فى العلم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقى والشهرزورى من أنه « كان مهندسا خائضا غمرات العلم » وأنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » أو ما يقوله القفطى (ص ٢٤١) من أنه ألف بعض كتبه فى التوحيد وفى إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المنطق » ، أو أخيراً ما يذكره ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢٠٧) من أنه « لم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تآليفه حذو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التى يسهل بعد الاطلاع على رسائل الكندى أن نقيم عليها الدليل ، وهو ما سيتبين فيما بعد .

(٤) أنظر مثلا رأى كاردانوس فى الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية فى أخطاء الفلاسفة ، حيث ينسب للكندى آراء فى التنجيم والجبرية الكونية ونفى الصفات الالهية الخ ورأى دى بور فى كتابه المتقدم ذكره وفى مقاله عن الكندى فى دائرة المعارف الإسلامية.

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف فى الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كاردانوس الرياضى والفيلسوف الإيطالى المتوفى عام ١٥٧٦ م ، فى كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٦٦٤ ، بازل) يحصى رجال الأثنى عشر المبرزين فى التفكير النافذ ويعدهم ويذكر الناحية التى نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندى بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cùm nihil sit ingeniosius.

التى يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا (١) ، مثالا للمؤلفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسالته فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبع ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه » . أو : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ، شاهداً على أنه لا أحذق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التى يذكرها ابن رشد رسالته فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبع » .

* * *

ولا شك أن معارفنا عن فلسفة الكندى وقيمتها كانت ستظل ناقصة ، لولا أن المستشرق الألمانى ، العلامة هـ . ريتر Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو وزميله م. بلسنر Martin Plessner فى مجلة « الأرشيف الشرقى » التشيكوسلوفاكية Archiv Orientáln ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٣٦٣ — ٣٧٢) . قرأت فى أثناء دراستى فى الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت فى الاطلاع على المخطوط وفى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة مما تضمنه ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعونى بك ، فطلب من صديقه محمد على البقلى بك قنصل مصر فى استانبول

---

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندى محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذاك أن يسعى فى الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر [1]، فلما وصلنى قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمة الله لمكتبة الأزهر، وشجعنى على نشره وها أنذا أقدم الجزء الأول منه للقراء والباحثين واثقا أنه يملأ فراغا كبيرا فى معارفنا بالفلسفة الإسلامية .

يشتمل مخطوط أياصوفيا هذا على قسمين : أولهما (من ص ١ — ١٥٢) مجموعة رسائل رياضية معظمها لثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ — وهذا القسم لا يعنينا هنا. وثانيهما يبدأ بترقيم جديد، وعلى الصفحة الأولى منه هذا العنوان: «الجزء الأول من كتب ورسائل يعقوب بن اسحاق الكندى، وفيه ستون مصنفاً»، وتحت العنوان ثبت بأسماء الرسائل الموجودة، ولكنا نجد من بينها رسائل رياضية قليلة لغير الكندى، منها : رسالة لابن الهيثم فى تربيع الدائرة (ورقة ٤٠و — ٤١و) ورسالة القوهى فى معرفة ما يرى من السماء والبحر (ورقة ٤١ظ — ٤٢و). وتدل حداثة خط هذه الرسائل العربية ومخالفته للخط القديم الذى كتبت به رسائل الكندى على أن الرسائل الأجنبية أقحمت فى مواضع مختلفة من رسائل الكندى إقحاما دون أن يكون لها بها علاقة ضرورية، أما رسائل الكندى فهى مكتوبة بخط قديم من النوع النسخى الكوفى، يكاد يكون خاليا من كل تنقيط، ويستدل ريتر من قطع الورق (٢٢ × ١٢ سم) ومن لونه البنى ومن عدد الأسطر (٣٢ سطراً فى الصفحة) على أن المخطوط يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الهجرى، وإن كان على المخطوط الكبير أنه كان لابن سينا، وهذا جائز، وأنه من خطه، ويجوز أن يكون هذا صحيحا بالنسبة لرسائل ثابت، لأن فى رسائل الكندى أخطاء كثيرة، ومما يدل على تاريخ المخطوط على نحو يقينى ما كتب على ظاهره من أنه آل إلى أحد ملاكه فى ١٩ رجب عام ٥٦٨ هـ. ومن أسف أن عدد رسائل الكندى ليس ستين، كما على الصفحة الأولى، بل هو تسع وعشرون فقط، ولكن إذا عرف الباحث أنه لا يوجد بين أيدينا بالعربية إلا القليل من رسائل الكندى، فإنه يجب أن يفرح بهذه الرسائل التى ستزيد معارفه عن فيلسوف العرب الأول وعن خصائص الفلسفة الإسلامية زيادة كبيرة .

---

(١) ولم أكن أعلم، ولم ينبهنى أحد إلى، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج، وذلك لقصر المدة التى أقتها فى مصر بعد الحرب حتى وصلتنى النسخة المصورة من استانبول . وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا فى الخارج .

وإذا نظرنا إلى هذه الرسائل فى جملتها ، وجدنا أنها كلها تقريبا بخط واحد قديم ، وأن أسلوبها واحد ، وأن الروح التى تسرى فيها واحدة ؛ وهى بعد هذا متشابهة غالبا فى الديباجة والخاتمة ، وفى بعضها إشارات للبعض، وبينها انسجام فيما تشير إليه . وقد نجد مسألة أو استدلالا فى إحداها مذكورا فى الأخرى بنصه تقريبا ،فلا شك أنها مجموعة رسائل بقلم مفكر واحد،وإن اختلفت موضوعاتها. أما أسماء هذه الرسائل فإنها تطابق الأسماء المقابلة لها الموجودة فى أقدم إحصاء بين أيدينا لمؤلفات الكندى ، وهو ماذكره ابن النديم ، تطابقا يكاد يكون تاما . أما من حيث الاصطلاح فظاهر فيه أنه من عصر متقدم ، وهو يشبه اصطلاح المتكلمين الأولين فى بعض الأمور،ويتبين من وجود أكثر من تسمية للشىء الواحد ، منها تسمية عربية أصيلة أحيانا ، أن الاصطلاح الفلسفى لم يكن قد استقر بعد استقرارا نهائيا ، خصوصا لأنا نجد أن بعض الاصطلاحات قد سقط مع الزمن من التعبير الفلسفى ، كما نعرفه بعد ذلك ، أو كما بقى عند المتكلمين؛ هذا إلى أن الرسائل تتصل من حيث بعض مافيها من آراء بما كان موضع اهتمام متكلمى عصر الكندى وبما كان غاية لهم من أبحاثهم . فلا معنى بعد هذا كله لإثارة مشكلة حول صحة نسبة هذه الرسائل للكندى ، لاسيما وأن المقارنة بين بعضها وبين ترجمتها اللاتينية ، التى ترجع من غير شك إلى مصدر آخر ، تدل على التطابق التام بمقدار ماتسمح بذلك الترجمة وظروفها ، ولا فرق بين الترجمة اللاتينية وبين الأصل العربى إلا فى اختصار صور الدعاء أو حذفها، وهو مالم يكن المترجم اللاتينى فى حاجة إليه .

وبعض هذه الرسائل فى مسائل من العلم الطبيعى ، وبعضها فى مسائل من الفلسفة بمعناها الخاص . وهذه أسماؤها بحسب ترتيبها فى المخطوط وبحسب رقم الورقة :

١ — ورقة ١ و — ٥ و : رسالة يعقوب بن اسحق الكندى إلى بعض إخوانه فى العلة الفاعلة للمد والجزر .

٢ — ورقة ٥ و — ٦ و : رسالة يعقوب بن اسحق الكندى إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٣ — ورقة ٦ و — ٧ و : رسالة الكندى فى الأبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

٤ — ورقة ٧ و — ٨ و : رسالة الكندى فى علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو من جهة السماء ويظن أنه لون السماء .

٥ — ورقة ٨ ظ — ٨ مكرر و : رسالة الكندى فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة والذى هو علة اللون فى غيره .

٦ — ورقة ٨ مكرر و — ١٠ و : رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

٧ — ورقة ١٠ ظ — ١٢ و : رسالة الكندى فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ماقرب من الأرض .

٨ — ورقة ١٢ و — ١٣ و : رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم .

٩ — ورقة ١٣ ظ — ١٤ و : رسالة الكندى فى العلة التى لها يكون بعض المواضع لايكاد يمطر .

١٠ — ورقة ١٤ و — ١٤ ظ : رسالة الكندى فى علة كون الضباب .

١١ — ورقة ١٤ ظ — ١٦ و : رسالة الكندى فى السبب الذى (له) نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات .

١٢ — ورقة ١٧ و — ٢٠ ظ : رسالة الكندى إلى بعض إخوانه فى السيوف .

١٣ — ورقة ٢١ و — ٢١ ظ : رسالة الكندى فى علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير .

١٤ — ورقة ٢١ ظ — ٢٢ و : رسالة الكندى فى العقل .

١٥ — ورقة ٢٢ ظ — ٢٣ و : رسالة الكندى فى أنه [توجد] جواهر لا أجسام .

١٦ — ورقة ٢٣ و — ٢٦ ظ : رسالة الكندى فى الحيلة لدفع الأحزان .

١٧ — ورقة ٢٧ و — ٣٠ و . رسالة الكندى فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة .

١٨ — ورقة ٣٠ و — ٣٢ و : رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

١٩ — ورقة ٣٢ و — ٣٤ ظ : رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم فى الإبانه عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل .

ورقة ٣٤ ظ — ٣٥ و : كلام للكندى فى النفس مختصر وجيز ، كلام للكندى فى التركيب ، كلام للكندى فى أنه هل يجوز أن يُتوهم مالا يُرى.

٢٠ — ورقة ٣٥ ظ — ٣٩ و : كتاب الكندى فى الإبانه عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

٢١ — ورقة ٤٠ و — ٤١ و : رسالة لابن الهيثم فى تربيع الدائرة .

٢٢ — ورقة ٤١ ظ — ٤٢ و : رسالة للقوهى فى معرفة ما يرى من السماء والبحر .

٢٣ — ورقة ٤٣ و — ٥٣ و : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى .

(وفى آخر هذه الرسالة نجد: تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن اسحق الكندى والحمد لله رب العالمين . . . .)

٢٤ — ورقة ٥٣ ظ — ٥٥ ظ : رسالة الكندى فى حدود الأشياء ورسومها.

٢٥ — ورقة ٥٦ و — ب : رسالة الكندى فى مائيه مالا يمكن أن يكون لا نهاية (له) وما الذى يقال لا نهاية له .

٢٦ — ورقة ٥٦ ب : رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

٢٧ — ورقة ٥٧ و — ظ : رسالة الكندى فى القضاء على الكسوف ،

٢٨ — ورقة ٥٧ ظ — ٥٩ و : كتاب الباه ليعقوب بن اسحاق الكندى.

٢٩ — ورقة ٥٩ و — ٦٤ ظ : رسالة الكندى فى استخراج المعمى إلى أبى العباس أحمد بن المعتصم .

٣٠ — ورقة ٦٤ ظ — ٦٦ و : رسالة الكندى فى اللثغة .

٣١ — ورقة ٦٦ ظ — ٧٠ و : رسالة الكندى فى إيضاح وجدان أبعاد ما بين الناظر ومركز أعمدة الجبال وعلو أعمدة الجبال .

٣٢ — ورقه ٧١ ظ — ٧٤ ب : مقدمات كتاب المخروطات لبنى موسى المنجم .

يلى ذلك : من ورقة ٧٤ ظ — ٧٧ و : رسالتان رياضيتان لم يذكر اسمهما ولا اسم مؤلفهما .

* * *

ومن المخطوطات الباقية لكتب الكندى — عدا ما فى هذا المخطوط القيم الذى ذكرنا ما فيه — هذه :

١ — كتاب فى كيمياء العطر والتصعيدات ، وهو يوجد فى مكتبة أيا صوفيا ، برقم ٣٥٩٤ ، وذلك بحسب روايات ريتر ، ويرجع تاريخ هذا المخطوط إلى ١٤ جمادى ٤٠٥ هـ .

٢ — رسالة فى علم الكتف ، وقد ذكرها بليستر فى مجلة Islamica — المجلد الرابع ص ٥٥٧ ، ومنها نسخه فى دار الكتب المصرية .

٣ — رسالة فى اختيارات الأيام ، وقد أطلعت عليها بمكتبة ليدن فى أغسطس ١٩٤٨ ، وهى الرسالة الثانية (ورقة ١٩ ظ — ٢٠ ظ) من مجموعة رسائل تنجيمية وفلكية ورياضية رقمها ١٩٩ . وربما يرجع تاريخ هذه المجموعة إلى عام ٦٠٨ هـ ، وهو التاريخ الموجود فى آخر رسالة للكندى فى نفس المخطوط ، وهى :

٤ — رسالة فى استخراج الأبعاد بذات الشعبتين ، من ص ٢٩ ظ — ٣٦ و ، من نفس المخطوط المتقدم ، وقد كتبها إلى أبى العباس بن المعتصم .

وهاتان الرسالتان قد أعددناهما مع غيرهما للنشر فى الجزء الثانى من رسائل الكندى ، هذا إلى جانب مخطوطات أخرى ذكرها بروكلمان فى كلامه عن الكندى .

أما الرسائل التى يشملها هذا الجزء الأول فقد اخترتها دون مراعاة ترتيبها فى المخطوط . وقد بدأت بالرسائل ذات الصبغة الفلسفية الخالصة ، مراعيا فى ترتيبها أهميتها وتقاربها فى الموضوع ومكانة كل منها فى إعطائنا صورة لمذهب الكندى ، وهى :

الرسالة الثالثة والعشرون فى الفلسفة الأولى . ولعلها هى المذكورة عند ابن النديم (ص ٢٥٥) وابن أبى اصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) بعنوان : «الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد» ، أو بعنوان «الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية

والمتناصه وما فوق الطبيعة » ؛ أما عند القفطى (ص ٢١٤) فنجد اسم « الفلسفة الداخلة » فحسب .

والرسالة الرابعة والعشرون فى حدود الأشياء ورسومها . ولم أجدها بهذا العنوان عند أحد — راجع ص ١٦٣ من الرسائل .

والرسالة السادسة والعشرون فى الفاعل الحق ... الخ، وهى توجد باسمها تماما عند أبى اصيبعة (ج١ ص ٢١٠) ومع اختلاف يسير جداً عند ابن النـديم (ص ٢٥٩) والقفطى (ص ٢٤٤) .

والرسالة الثامنة فى إيضاح تناهى جرم العالم؛ وهى تذكر بأسماء مختلفة، لكن لاشك أنها هى إحدى الرسائل المذكورة : ابن النديم ص ٢٥٨ ، ابن اصيبعة ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٣ ، والقفطى ٢٤١ ، ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة والعشرون فى ماهية مالا نهاية له، وهى تذكر دون خلاف هام عند ابن النديم ص ٢٥٦، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩، ٢١٢ والقفطى ص ٢٤١

والرسالة الثانية فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ونجدها مع فرق بسيط فى التسمية عند ابن ابى اصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، وربما تكون هى ما يذكره ابن النديم ص ٢٥٦ .

والرسالة العشرون فى علة الكون والفساد — ابن النديم ص ٢٦٠ ، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١١ والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة التاسعه عشر فى سجود الجرم الأقصى — ابن النديم ص ٢٥٨، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١١ ، والقفطى ص ٢٤٣ .

والرسالة الخامسة عشرة فى الجواهر الغير جسمية ، ويذكرها ابن النديم ص ٢٥٩ ، والقفطى ص ٢٤٤ — مع خطأ مطبعى فى الغالب .

وشذرة بعنوان كلام للكندى فى النفس مختصر وجيز؛ ويظهر أنها مأخوذة من أحد كتبه .

والرسالة السادسة فى النوم والرؤيا — ابن النديم ص ٢٥٩ ، وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢١٢ ، والقفطى ص ٢٤٥ .

والرسالة الرابعة عشر فى العقل : ابن النديم ص ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، واصيبعة

١٣ ص ٢١٣ والقفطي ص ٢٤٢ ، ٢٤٥ .

والرسالة السابعة عشرة في كمية كتب أرسطو — النديم ص ٢٥٦ ، والقفطي ٢٤١ . وعنوانها مفصل عند ابن أبي اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩

هذا وقد استحسنت أن أدخل في الجزء الأول رسالة نفسية للكندي موجودة ضمن مجموعة رسائل في الحكمة تحت رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية. وهذه الرسالة وإن لم توجد بعنوانها ضمن كتب الكندي التي يذكرها له المؤرخون فهي له من غير شك . راجع ص ٢٧٠ من الرسائل . وقد وضعتها مع الأجزاء النفسيه من رسائله .

* * *

وفي نص هذه الرسائل أخطاء كثيرة جدا ، بعضها في الإملاء وبعضها في النحو ويغلب على ظني أنها كانت في الأصل إملاء من مملٍ لا يدقق في التمسك بقواعد الإعراب ، ثم نسخها ناسخ غير جيد المعرفة لما تحويه ، حتى كأنه أحيانا يرسم ما ينسخه مجرد رسم . وربما كان بعضها تسجيلا لكلام ألقاه الكندي . والكلمات تكاد تخلو من كل تنقيط ، والنبرات قد تزيد وقد تنقص . ومهما يكن من شيء فقد نقطت الكلمات وقرأتها اجتهاداً ، وكان ذلك عسيرا نظراً لقبول الكلمه للقراءة على أكثر من وجه . وتركت بعض الكلمات دون شكل لهذا السبب نفسه ، لكي يقرأها القارى على الوجه الذي يرتضيه . وقد صححت بعض الأخطاء — خصوصا من الناحية النحوية — دون إشارة إلى ذلك في الهامش .

أما فيما أشرت إليه فقد حاولت أن أعطى القارىء مجالا لقراءة النص من وجهة نظره . وفي بعض الأحيان تعمدت إبقاء الأصل على حاله ، سواء من حيث طريقة التعبير أو من حيث بعض الكلمات ، وذلك رغبة في المحافظه على الأصل وتجنباً للمساس بأسلوب المؤلف ، حتى تجود الأيام بمخطوط آخر يساعد على إقامة نص دقيق؛ أو تركت النص كما هو، إذا كان له وجه من المعنى أو كان للعبارة وجه صحيح لغة — رغم ركاكة الأسلوب أو عدم اتفاقه مع طريقتنا الحديثة في التمسك بوجه معين من وجوه التعبير . ويجب عند قراءة هذه الرسائل أن نتصور أنفسنا في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وألا يغيب عن بالنا أن الكندي كان يقوم باستخدام اللغة العربية ، لأول مرة في تاريخها ، في التعبير

عن المعانى والآراء والأدلة الفلسفية . وفى بعض الأحيان صححت النص أو أكملته بحسب مواضع أخرى من الرسائل ، واضطررت — طلبا للإيضاح أو للإكمال — أن أزيد كلمة أو كلمات ، وقد وضعتها بين قوسين مضلعين . ونظرا لطول الجمل وتسلسل الفكرة وكثرة العبارات الاعتراضية ، حاولت فيما يتعلق بوضع علامات الترقيم أن أجعلها مساعدة للقارىء على الفهم من غير إلزام لها . ومهما يكن من شىء فإنى قد أفرغت فى ضبط نص هذه الرسائل كل جهدى ، وقسمتها إلى فقرات . تسهيلا للقارىء . وكم وقفت عند كلمة أو فكرة أو بيان لدليل ، فأطلت الوقوف وقلبت الكلام على جميع وجوهه الممكنة ، وأثبت ما انتهى إليه اجتهادى دون أن تطمئن النفس فى بعض المواضع تمام الاطمئنان . ولم يكن لى من عون إلا الاجتهاد فى قراءة مخطوط صعب وحيد فى صورته الفوتوغرافية وليس له نسخة أخرى تعين على قراءته . وأيا ما كان الأمر فليس شىء مما انتهيت إليه ملزما لأحد . والمخطوط أمام من يريده فى دار الكتب المصرية . فليراجع نشرتنا عليه من يشاء وليتفضل مشكوراً بإبداء اقتراحاته ، براً بنص من أقدم نصوص الفلسفة العربية وأغمها وأصعبها أسلوبا وقراءة .

ونظرا لقدم الأسلوب فقد رغبت فى مساعدة القارىء بشرح الكثير من الألفاظ ، كما كتبت لكل رسالة مقدمة تحليلية تعين القارىء على متابعة الفكرة وعلى التغلب على كثرة الاستطراد الذى قد يطول حتى يباعد بين أجزاء الموضوع الواحد . غير أنى لم أخرج فى الغالب عن متابعة المؤلف فى خطوات تفكيره ، على ما قد يكون فيها من فجوات أو استدلال غير محكم ، ولم أعمد إلى معالجة بعض المشكلات التاريخية والفلسفية إلا فى رسائل قليلة .

وأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذى كتبته لها قد وفيت لأول فيلسوف عربى وأسعفت القارىء العربى بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وبآرائه .

القاهرة فى ٢٠ شعبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيه سنة ١٩٥٠

محمد عبد الهادى أبو ريده
الأستاذ المساعد
بكلية الآداب بجامعة فؤاد

تصدير

اصل الكندى وحياته (١) :

يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندى وأنه عربى صميم . ولذلك يسمونه « فيلسوف العرب » أو « فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » ، وذلك تميزاً له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب .

ونجد أول ترجمة للكندى عند ابن النديم (٢) ، وهى تحتوى على نسبه : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس . . . . حتى ينتهى هذا النسب إلى يَعْرُب ؛ ولا نجد بعد هذا سوى بيان شأن الكندى فى العلم وأنواع العلوم التى ألف فيها تصانيفه ، مع ذكر هذه التصانيف فى كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية فى ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التى استلفتت نظر ابن النديم سوى مايذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلا . أما حياة الكندى وظروف نشأته وتحصيله ، وكذلك ماكان فى حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذى ألف كتابه حوالى عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئا . وكل مانعرفه عن الكندى قبل هذا التاريخ لايعدو الإشارة العارضة ، مثل قول الطبرى (٤) فى حوادث عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبعاد أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو مثل مايحكيه الجاحظ فى كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى (٥) ، مما هو

---

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤثل ومكانتها من أهل البيوتات وبيوت الملك بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحثا للاستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق عنوانه : «فيلسوف العرب والمعلم الأول» ط . القاهرة، ١٩٤٥ ، وبحثا للأستاذ محمد متولى تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . ليبتزج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) فى التاريخ الكبير ج٣ص ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء ص ١٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة ليدن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق .

أدخل في باب الأدب والخيال الأدبي منه في باب التاريخ ، أو ما يذكره في كتاب الحيوان (١) من أنه كان في دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التي فيها تفصيل أكثر من ذلك فهي عند القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى عام ٤٦٢ هـ ، في كتابه « طبقات الأمم » (٢) .

يذكر صاعد أيضاً نسب الكندي حتى ينتهي به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئاً من أخبار آبائه ، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وآباؤه ملوكاً على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكاً على اليمامة والبحرين وغيرهما ؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندي من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهير الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو في كتابه « تتمة صوان الحكمة » (٥) يكتفي بأن يذكر نوع تخصص الكندي وإنتاجه الفلسفي وأنه قد « ارتبطه المعتصم [وكان أستاذه ولده أحمد] (٦) » ، ويذكر شيئاً من كلماته . على أن البيهقي يكاد ينفرد بذكر الخلاف في ملة الكندي وقول البعض إنه كان يهودياً ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانياً (٧) . وفي هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول التقاء بيت الكندي بالإسلام كان في شخص الأشعث بن قيس الذي قدم في وفد من قومه على النبي صلى الله عليه وسلم في العام العاشر من الهجرة ؛

---

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم المهدي من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشيد من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلا الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ ، وتجريد أسماء الصحابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدر آباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي نشره الأستاذ العلامة محمد كرد علي بك بعنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لتتمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان مؤدباً لأحمد بن المعتصم .

(٧) والشهرزوري في كتاب نزهة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملة الكندي أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزهة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمنا قصيراً بعد وفاة النبي عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك فى الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة . ولا شك أن أبناءه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند اليهم من أعمال الدولة — حتى عصر الكندى — ماأسند : وأغلب الظن أن ماأثير من خلاف حول ديانة الكندى إما أن يكون ناشئا عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن اتهام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التميز بالعلم أو أخيرا عن استنتاج غير ناضج مما يحكى من أن اليهودية كانت فى الجاهلية موجودة فى قبيلة كندة [(١)] .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٦٤٦ﻫ وجدناه فى كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» يذكر نسب الكندى كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جلجل الأندلسى أن الكندى «كان شريف الأصل بصريا وكان جده ولى الولايات لبنى هاشم — ونزل البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب .... وخدم الملوك مباشرة بالأدب» ; وأنه كان مريضا بعلة فى ركبته ، يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات [(٢)] .

أما ابن أبى أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ ﻫ ، فهو فى كتابه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» الذى ألفه فى عام ٦٤٣ ﻫ ، يذكر نسب الكندى كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ماذكره القفطى من نزول الكندى البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك «فباشرهم بالأدب» ، وأنه كان «عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد» [(٣)] . ويذكر ابن أبى أصيبعة مضاغنة أبى معشر جعفر بن محمد البلخى [(٤)] للكندى

---

(١) أنظر مثلا كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتينجن ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت وليس فى هذه المراجع أى نص على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ ﻫ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٢٧٢ ﻫ ، وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندى فى رسالته فى الفلسفة الأولى (ص ١٠٣ — ١٠٥) أعداء الفلسفة الجامدين مهاجمة شديدة ، فنعل المقصودين بهذه المهاجمة هم أمثال أبى معشر قبل انقلابه الى محبة الفلسفة .

وإغراءه العامة به وتشنيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة،إلى أن دسّ الكندى عليه من حسّن له النظر فى بعض علوم الفلسفة ، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندى . وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندى برجال عصره أن محمداً وأحمد ابنى موسى بن شاكر - المعروفين ببنى المنجم — كانا فى أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يكيدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالدس ما بين الكندى وغيره من أهل التميز ، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل، حتى ضربه المتوكل،واستطاعا بذلك أن يأخذا كتب الكندى وينقلاها إلى البصرة حيث أفرداها فى مكتبة كبيرة سميت « الكندية » ، إلى أن انكشف أمر دسائسهما فى آخر الأمر ووقعا فى غضب المتوكل ، ولم ينقذهما إلا منافس لهما أقصياه عن المتوكل حتى احتاج إليه فى إصلاح ما أفسداه ، فلما رجع هذا المحسود — وهو سند بن على — اشترط عليهما قبل أن ينقذهما مما وقعا فيه أن يردّا على الكندى كتبه ، حتى وصل إليه خط الكندى باستيفائها وأنه تسلمها عن آخرها . وفى هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرادها فى مكتبة كبيرة .

ويذكر ابن أبى أصيبعة بعض وصايا الكندى فى الحرص والمحافظة على المال والاحتراس فى هذا الباب من القريب والولد،ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندى من أنه كان بخيلا .

نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا تعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب . ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته . على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله [١] يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندى وخصوصا تاريخ أبيه اسحاق بن الصباح الذى ولى الولايات لبنى العباس أيام المهدى والرشيد أن إسحق هذا توفى فى أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ ، وأنه لما كان الكندى قد مات فى أواسط القرن الثالث الهجرى ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فمن المرجح أنه ولد فى أواخر حياة أبيه حوالى عام ١٨٥ هـ ، وأن أباه تركه طفلا ، فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفى حضن اليتم وظل

---

(١) أنظر بحثه المتقدم الذكر فى أول هذا التصدير ص ١٨ — ٢٠

الجاه الزائل»؛ ولكن عظم منزلته عند المأمون (حكم من ١٩٨ — ٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ ، لكي يتيسر له الوقت الكافي للنبوغ في الفلسفة .

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندي ونشأته وتعليمه إلا استنباطا وقياسا ، كما فعل أستاذنا رحمه الله .

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبري في تاريخه أن فيلسوفنا كان لايزال حيا في عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي [١] ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب [٢] الفتنة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ ، وهو يذكرها ضمن الفتن التي تدل عليها الأدوار ، فلابد أن تكون وقعت في حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندي في كتاب البخلاء مستعملا صيغة الماضي، مما يدل على أن الكندي عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتا . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ ، على الراجح ، فإن وفاة الكندي كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفى . فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندي قد توفى قبل ذلك ، ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفى في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفى عام ٢٤٦ هـ ، فيعارضه ماحكيناه عن الطبري ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه « رأى بخط فيلسوفنا كتابا في ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩ هـ» ، وأما مايذهب إليه الأستاذ نلينو في كتابه « تاريخ الفلك عند العرب » من أن

---

(١) كان أحمد تلميذ الكندي كما تقدم .

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكميته نشرت عام ١٨٧٥ م — أنظر ما يلي عند الكلام على مؤلفات الكندي .

الكندى توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجده يذكر عليه دليلا ولا شاهداً[١] ، وهو شبيه بما يذكره بروكلمان فى كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل [٢]

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتصم فذلك لفضله ونبوغه فى علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة فى آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن فى روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألف فى أصول مذهب المعتزله ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة فى عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لا نعرف مادة الدسيسة التى بها اوقعه ابنا المنجم فى غضب المتوكل فإننا لا نبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفيه كانت جزءاً منها ، خصوصا وأن ابنى المنجم لم يكونا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلابد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، فى عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شىء من ظروف حياته فهو هذه الأبيات التالية التى عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بخيرات الروح ، موليا طرفه وقابضا يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أناف الذنابى على الأرؤس فغمض جفونك أو نكّس
وضائل سوادك واقبض يديك وفى قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ العلوّ وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى فى قلوب الرجال وإن التعزز بالأنفس

---

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ، ص ٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند لمربخ ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكائن ترى من أخي عسرة غني   وذي ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت   على أنه بعد لم يرمس
فإن تطعم النفس ماتشتهى   تقيك جميع الذى تحتسى (١)

ومهما يكن من شيء فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندى لا نزال فى ظلام ، فلا نعرف عن أبيه إلا جاه المنصب وفيض الكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سنذكرها فى موضعها . ولكنه يكفى فيلسوفنا عمله المعظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة فى تاريخ الفكر الإنسانى .

ثقافته :

لانعرف شيئا عن تحصيل الكندى ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض المترجمين سوى أنه نشأ فى البصرة وأن « تأدبه » كان فى بغداد . غير أننا نستطيع أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر ومما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم مذكور (٢) أنه قد أتيحت له فرصة تعليم وتثقيف منظمين ، كما هو شأن أبناء الولاة . هذا إلى جانب ما لانشك أنه قد استفاده من الجو العلمى الذى يسود بيوت الكبراء والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس الولاة الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا لايمكن أن ننسى ما كان فى البصرة ، حيث نشأ الكندى ، من حياة فكرية قوية سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتهما من علوم ودراسات أو فى ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى فى هذه الرسائل الفلسفية التى نقدم لها آثار هذا كله ؛ فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لابد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طولا وقصرا وفى بعض الألفاظ ، عند ابن نباته ص ١٢٥ وعند الشهرزورى ص ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تكون عند ابن أبى أصيبعة ، وقد اعتمدت فى نقلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٣ — ١٤ .

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة ، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة، كما سنبين ذلك فيما بعد .

وإذا كان الكندى قد تأدب ببغداد وأقام بها فى أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنيرون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفكر الأجنبى خصوصا علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكرى الذى فيه نبغ وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها . ولا شك أن انتقاله إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة التثقيف الذاتى وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المأمون .

لاشك فى أن بدء حياة الكندى مع ترعرع علم الكلام الناشىء وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفى تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندى تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر الممتازة . وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة فى المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التى لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء . وتدل مؤلفات الكندى على تبحر فى أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعنى مفكرى عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربى الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التى كان نقلها للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين فى الغالب ، هذا إلى جانب تميزه ونبوغه واستقلاله فى الرأى — وهذا يتجلى فى نقده لآراء الفلاسفة وإنشائه وجهه نظر شخصية — كان مثالا مشجعا للعرب المسلمين فى ذلك العصر الذى فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنا بينهم، ولم يكونوا فيهم أيضا قد ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث تحرير المفهومات والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلا عن حداثة عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير فى فهم نظرياتها . وإذا كان العرب فى ذلك الوقت لم يكونوا موضع ثقة كبيرة فى العلوم العملية التطبيقية التى هى أسهل تعلما

وأقرب إلى الفهم الطبيعى ، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب [١] ، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم . وسيرى القارىء لرسائل الكندى مقدار مالا بد أنه قد بذله من جهد وما لقيه من عناء فى التغلب على العقبات التى تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها فى العادة والتى تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندى كان من هذا الوجه ممهداً ومؤسسا انتفع بجهوده من جاء بعده فى الشرق وفى الغرب أيضا ، كما سنرى .

وأخيرا فإنه إن صح مايقوله ابن أبى أصيبعة (ج١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو مايذكره القفطى (ص٦٩ — ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس — وكان موجوداً بالسريانية — فإننا نستطيع أن نتبين فى ثقافة الكندى عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندى هو معناها الواسع ، أعنى عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لايذكر أن الكندى نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كنا نجد أن الكندى فى بعض رسائله — خصوصا رسالة الحدود ورسالة فى كمية كتب أرسطو — يذكر معانى بعض الأسماء اليونانية المعربة أو مايدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحظنا بمنتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية — إسلامية — يونانية .

شأنه فى العلم

نجد عند ابن النديم — وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندى وأنواع الميادين التى ألفها فيها — فى بيان شأن فيلسوفنا فى العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة بأسرها » [٢]

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٠ نقلا عن كتاب البخلاء ص ١٠٩ — ١١٠ من طبعة ليدن ، ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا ممن اشتهر بين خواص المسلمين « بإحكام العلوم والتوسع فى فنون الحكمة » (١) . أما البيهقى فهو يقول إن الكندى كان « مهندسا خائضا غمرات العلم » وإنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »(٢) . ويقول القفطى عنه إنه « المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (٣) ، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » (٤). ويقول ابن نباته فى سرح العيون : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهى كثيرة جداً » (٥) . وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل الكندى مع المقارنة بالعرب ويسمونه « فيلسوف العرب » ، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة فى مجال أوسع وذلك بقوله : « ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب وله فى أكثر العلوم تآليف مشهورة .... » (٦) وسنرى أن الكندى فى الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال فى التفكير ، وهو أقرب فى الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليونانى ، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعا ، مثل تعالى الذات الالهية عن كل ضروب التشبيه ، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل مايتعلق به ، والقول بالنبوة وعلومها المميزة لها وبالبعث على معناه العادى بقدرة الله المطلقة ..... الخ .

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية فى عصره

---

(١) طبقات الأمم ص ٨٠ ، طبعة مطبعة السعادة بمصر .

(٢) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست ص ٣٤٥) ما يدل على أن الكندى كان من العارفين بملل الهند وأديانها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتابا بخط الكندى فى ذلك . وفى كتاب الفهرست نفسه (ص ٢١٨ ، ٣٢٠ مثلا) ما يدل على أن الكندى كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخاص بمصادر فلسفة الكندى من هذا التصدير .

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ .

(٥) السرح ص ١٢٤ ، طبعة بولاق .

(٦) الطبقات ص ٨١

لا تتهيأ إلا للعقول الكبيرة . وتدل الرسائل التى بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب فى السياق — على جهد كبير فى محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض ؛ هذا إلى روح عالية فى محبة الحقيقة والحدب على طالبها والتفانى فى إسعافه بما يرضى حاجته ، كما يتجلى ذلك فى أول رسائله وآخرها دائما .

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين ، وفيهم الكندى نفسه ، دون الآخرين ، ملاحظا أن الكندى « على غزارته وجودة استنباطه ، ردىء اللفظ قليل الحلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة » ، هذا مع الاعتراف للكندى بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام . إن هذا هو مثلا حكم أحد أمراء بنى بويه ، كما حكا ذلك أبو سليمان السجستانى بعد عصر الفارابى [١] . ولا شك أن الأمير البويهى ، وهو فارسى الأصل ، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندى ، وهو يجهل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو ، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد فى تحديد المفهومات ووضع الألفاظ لها ومن إحكام فى الاستدلال الجزئى ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظر ما — هو يجهل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها فى الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هى بديهية مطلقة ولا هى عقلية محصة ، كما أنها تنهض بتكلف ، وذلك لترددها بين الاعتماد على العقل النظرى وبين التأثر بروح التصوير الفنى . وسنرى أن أصول مذهب الكندى أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار .

ويقول صاعد [٢] عن فيلسوفنا : « ومنها (مؤلفاته) كتبه فى المنطق ، وهى كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عامـا ، وقلما ينتفع بها فى العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التى لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل فى كل مطلوب إلا بها وأما صناعة التركيب ، وهى التى قصد يعقوب فى كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عتيدة ؛ فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب

---

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — نقلا عن نزهة الأرواح .

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

لاتوجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدرى ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة فى علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . » ويلاحظ صاعد فى حق الكندى أنه فى بعض كتبه كان ينصر مذهبه « بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية » .

وكأن القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول فى ترجمته الكندى إنه « كان مع تبحره فى العلم يأتى بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججا غير قطعية ، ويأتى مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التى لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ؛ فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التى قصدها فى تواليفه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذى هو فى غنى عنها بتبحره فى هذا النوع »(١) .

ويقول ابن أبى أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يحط من علم الكندى ولا مما يصد الناس عن النظر فى كتبه والانتفاع بها » . ولاشك أن ابن أبى أصيبعة على حق ؛ فاغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطى راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندى ، أو أن يكون الذى حمل الأول على ماذهب إليه ونقله عنه الثانى على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندى أو عدم الفهم التفصيلى لكل ما كتب . ولاننتظر أن يكون صاعد فى المغرب عارفا بكل كتب الكندى فى المشرق وملما بكل ما تحتويه ، ولذلك نجده ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفا ، على حين أنها عند ابن النديم مثلا تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتابا(٣) .

مهما يكن من شىء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندى عنى بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة فى « المدخل المنطقى » ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات ، كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لوطيق الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لوطيق الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وفسر أيضاً

---

(١) أخبار الحكماء ص ٢٤١ (٢) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٨

كتاب سوفسطيق ، واختصر كتاب بويطيق (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة فى البرهان وأخرى فى الأصوات الخمسة(٢) ورسالة فى الاحتراس من خدع السوفسطائيين ـ ونجد فى رسالته فى كية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الاورجانون ولكننا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لا نملك شيئا من كتب الكندى المنطقية . على أننا ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابى فى نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة »(٣)

أما مواد المنطق الخمس فهى ، على الأرجح ، مايقصده الفارابى فى كتاب إحصاء العلوم من عبارة « أصناف المخاطبات » التى تستعمل فى الاستدلال والتى هى عند الفارابى خمسة: اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ويقابلها الخطابة ؛ والمخيلة ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابى يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هى الأجزاء الحقيقية للمنطق فى رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست عنده سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل فى المنطق ، لأن القياس يتألف من قضايا ، وهذه تتألف من أفراد المقولات(٤)

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يُعنَ بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها فى موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

---

(١) راجع مثلا الفهرست ص ٢٥٦ والقفطى ط . ١٣٢٦ ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) يعنى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط . ١٩٣١ ص ٢٨ ، وقارن كتاب الفارابى فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ٦

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة التحليل لا يستغنى عنها إلا المتهون المتبحرون .

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة فى نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندى ، كما أن عناية الكندى بصناعة التركيب تدل على علو شأن فى التفكير . ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبى أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسى لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندى بما عنى به لا تحط من قدره فى العلم .

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطى بالإجمال من أن للكندى فى رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية ، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التى بين أيدينا — غير صحيح ، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندى ، لأن منهجه — كما سنرى — رياضى طويل النفَس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفى مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندى فى بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولا نكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندى أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبمؤلفاته التى يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طفرة فى تاريخ العلم عند المسلمين .

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسبه ونسبه ، ويكفى أن نقول هنا أنه بشرفه فى ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضاءل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ندرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرستوقراطياً فى حياته وفى مجالسه وفى تفكيره ، لا ينغمس فى العلاقات التى من شأن بعضها أن تروى أحداثه . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلمية والفلسفية ، يستعيض فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولد له يسمى محمداً كان حريصاً على أن

يوصيه بشيء من حكمة الحياة يدور كله حول الحرص على المال .

وفى رسائله — خصوصاً فى أولها وآخرها — ما يدل على روح كريم تفيض حنواً على المتعلم وحرصاً رقيقا على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته « الحيلة لدفع الأحزان » على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية الحقيقية[1] ، بما تقوم عليه من تمسك بخيرات العقل الدائمة التى لا تمتد إليها يد التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك فى مقابل مقتنيات الحياة الزائلة التى تغدو وتروح بحسب تصرف قوانين الحياة . ولا تخلو روح الرسالة والأمثلة التى فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التى يذكرها المؤلف من رغبة فى إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصى الأصيل . فلا شك فى أن الكندى كان فى روحه وأسلوب حياته فيلسوفا من الطراز الحقيق .

أما قصة بخل الكندى فهى قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله الجاحظ فى كتاب البخلاء ؛ ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه الكندى الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة ، كما هو الحال فى كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندى الذى يقصده ما يدل على بخل فى إكرام الضيف وعلى تشدد فى معاملة المستأجر ومحاولة الانتفاع منه بالاستيلاء على بقايا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من الجيران والسكان يطعم بها أبناءه . ويظهر أن فى ذلك كثيراً جداً من الخيال الأدبى أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ، حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندى كان له أبناء كثيرون ولا يذكر الجاحظ — مع أنه كان معاصراً للكندى — تلك الوصا المشهورة المأثورة عنه فى الحرص على المال ، مما نجده عند ابن أبى أصيبعة . وهذا المؤرخ وحده هو الذى انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندى كان محبا للمال لأجل الاستغناء ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم فى قيمة المال وأهمية الحرص عليه بحسب مايقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعيا واقعيا ، لا على سبيل البخل الشخصى الحقيقى ؛ فكان فهمُ ذلك فهما غير صحيح هو السبب فى

---

(١) أنظر القسم الخاص بالكندى وأفلاطون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن نُسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفى أن نسبت إليه هذه العبارات التى يندهش الباحث أن تصدر عن عربي من بيت ملك قديم ومجد مؤثل مشهور بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لايعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا ؛ بل إن الكندى يزهد الناس فى الماديات(١) ويقول كما يحكى عنه البيهقى : « لا تغتر بمال وإن كثر » .

ولقد كان الكندى — كما سيتبين من بيان مذهبه — متمسكا بعقائد الإسلام الأساسية غيوراً عليها مدافعا عنها بالنظر العقلى الفلسفى دفاع المقتنع ، كما كان عاملا بالشرع . فيحكى(٢) أنه كان مريضا بمرض يعالجه بالشراب ولم تفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة .

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه : اعتزل الشر فإن الشر للشرير خلق . من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك . إعص الهوى وأطع من شئت . لا تغتر بمال وإن كثر . لاتطلب الحاجة إلى كذوب ، فإنه يبعدها وهى قريبة ، ولا إلى جاهل ، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته . لا تنجو مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد . العاقل يظن أن فوق علمه علما ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ، والجاهل يظن أنه قد تناهى ، فتمقته النفوس لذلك . ليتق الله تعالى المتطبب ولا يخاطر ، فليس عن الأنفس عوض ؛ وكما يحب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته(٣) . من لم يكن حكيما لم يزل سقيما(٤) .

ومما ينسب له فى وصية لابنه أبى العباس فى الحرص : يا بنى الأب رب ، والأخ فخ ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب ، وقول : « لا » يصرف البلا ، وقول نعم يزيل النعم . وسماع الغناء برسام حاد ، لأن الإنسان يسمع فيطرب ، وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت ؛ والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم

---

(١) أنظر رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان ، فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .

(٢) أنظر القفطى ص ٢٤٧

(٣) أنظر البيهقى ص ٢٥ — ٢٧ من طبعة لاهور . وابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ .

(٤) نزهة الارواح للشهرزورى ص ٦

واحفظ شيئك ، ولا تقبل عن قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاقع خاوية . يقول ابن أبى أصيبعة[١] بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه من وصية الكندى فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادى فى كتابه ، فإنه قال إنه كان بخيلا » ، فيظهر أن ابن أبى أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك فى نسبة هذا الكلام للكندى .

ويذكر ابن نباتة[٢] من هذه الوصية : « يا بنى كن مع الناس كلاعب الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يديك لم يعد إليك . واعلم أن الدينار محموم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شىء أسرع فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذى هو لك ما دام فى يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلمس :

قليل المال تصلحه فيبقى ... ولا يبقى الكثير مع الفساد
لحفظ المال خير من فناء ... وسير فى البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (؟)[٣] أكثر من مائة ألف فى المساجد ، وهو قول القائل :

فسر فى بلاد الله والتمس الغنى ... تعش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بنى أن تلحق بهم .

وسمع الكندى رجلا ينشد قول ربيعة الرقى :

لو قيل للعباس . يا ابن محمد ! ... قل: « لا » ، وأنت مخلد ، ما قالها

فقال: ليس يجب أن يقول الإنسان فى كل شىء : نعم، وكان الوجه أن يستثنى، ثم قال:

هجرت فى القول لا إلا لعارضة ... تكون أولى بلا فى اللفظ من نعم »

ويذكر ابن نباته[٤] من قوله فى البخل : « من شرف البخل أنك تقول للسائل : « لا » ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : « نعم ،

---

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الأصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعدّ من بات أو مع تعديل على أنها مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل » .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لاتدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندى هو صاحبها — إلا أن تكون ضربا من الحكمة التشاؤمية التى تعبر عن منطق الحياة القاسى وعن موقف النفس، وهى تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندى صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلا بالمال فإنه لم يبخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة(١) — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندى كان يهوى جارية ، فقال لها يوما : « إنى أرى فرط الاعتياصات من المتوقمات على طالبى المودات مؤذنات بعدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن اللحى المسترخيات على صدور أهل الركاكات محتاجات إلى المواسى الحالقات » .

ولا معنى لأن نندهش من أن الكندى — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن التفلسف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويجتثها من القلب الآدمى الحى . وليس فى كلام الكندى حمق أو تكلف مسرف فى اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفلسف الذى ليس له سوى الثروة العقلية عند ما يريد أن يعبر عن حال العاشق ومايتعرض له ومايخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف فى المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بمداعبة مثلها .

الكندى ووضع الاصطلاح الفلسفى :

للكندى رسالة خاصة بالتعريفات ، هى « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها »

(١) سرح العيون ص ١٢٤ . طبعة بولاق .

وهى تضم تعريفات كثيرة لأمور ومفهومات شتى من ميادين مختلف العلوم . وهى وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذى نجده فى المخطوط الذى بين أيدينا فلعلها هى المذكورة بعنوان آخر على ماذكرناه فى موضعه (١) ، أو قد يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندى قد جمع هذه التعريفات . ومهما يكن من شىء فإنها للكندى ، لأننا نجدها بنصها فى تنايا رسائله ، فى المواضع الخاصة بها.

تشتمل هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة ومابعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها . وأهمها بطبيعة الحال هى التعريفات الفلسفية الخاصة التى نجد بينها تعريف النفس والجوهر ، والصورة والأسطقس ، والأزلى ، والمقولات ، والفلسفة ، والعلل . . الخ . وهذه التعريفات قصيرة فى الغالب ، لكنها دقيقة ، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف ، ويدل وجود أكثر من تعريف للشىء الواحد على معرفة بمختلف المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد(٢) . ومعظمها أرسطاليسى ، وبينها لأفلاطون تعريفات للفلسفة مع شىء من التفصيل وذكر لقوى النفس الثلاث : القوة الناطقة والقوة الغلبية والقوة الشهوانية والفضائل المقابلة لها ، التى هى : الحكمة والنجدة والعفة — دون إغفال الفضيلة الرابعة ، أعنى فضيلة العدالة التى تتلخص فى التوازن بين الفضائل الثلاث .

إن هذه المجموعة من التعريفات هى على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب ؛ وتدل المقارنة بين مافيها وبين مافى كتب التعريفات بعد عصر الكندى على جودة البداية فى تحديد المفهومات وعلى الضبط الذى يتجلى فى الاختصار، مثل تعريف الإبداع بأنه « إظهار الشىء عن ليس » ، وتعريف الصورة بأنها « الشىء الذى به الشىء هو ماهو » ، وتعريف العمل بأنه « فعل بفكر » ، وتعريف العلم بأنه « وجدان الأشياء بحقائقها » ، وتعريف الإنسانية بأنها « الحياة والنطق والموت » ، والملائكية بأنها « الحياة والنطق » ، والبهيمية بأنها « الحياة والموت » .... وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة. ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشىء الواحد من تنوع يدل على إدراك لاتعدد

---

(١) أنظر ص ١٦٣ (٢) أنظر مثلا تعريف النفس والفعل والتوهم والاسطقس .

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشيئين ، بل يدل أيضا على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » وكلمة « استكمال » في التعبير عن معنى الإنتيليخيا عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » للتأثير الطبيعي الزائل ولفظ « العمل » للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » لما له كل ويقسم الشيء أقداراً متساوية ولفظ « البعض » لما له جميع ويقسم الشيء إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظي « الكل » و « الجميع » بمعان معينة (١) .

ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال. ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحي العربي أن نلاحظ أن واضعيه عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهومات العلمية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يوناني تقريبا مقابله العربي ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة. وفي بعض الأحيان — في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلا وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والأسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليوناني المعرب ويشرحون اللفظ اليوناني بمقابله العربي . وفي بعض الأحيان كانوا يسيرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفي الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معاني هذه الألفاظ التي جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملته غير مألوف عند العرب إلى حد نفر منه لغويوهم الخلص .

كل هذا نجده عند الكندي، ونجده بعد هذا ينفرد بأنه ، إذ يحاول وضع

---

(١) راجع ص ١٢٧ ، ١٧٠ ، ١٨٣ .

الاصطلاح ، يعمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة « الأيس » ، للدلالة على الموجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ، وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيِّس ، بمعنى يوجد الشيء عن عدم ، ويشتق من الفعل مصدراً : التأييس ، فى معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندى يسمى الإله تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى موجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقى هو « تأييس الأيسات عن ليس » ، يعنى إيجاد الأشياء عن عدم . وهو الفعل الإبداعى الذى ينفرد به الله .

ويسمح الكندى لنفسه بحرية فى استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد «هو» ، وذلك ليدل على الموجود المتعين الذى يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ، ومن لفظ « الهو » يشتق لفظ «الهوية» بمعنى الوجود الجزئى المتعين تحت الحس ، فى مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين ، ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوِّى ، بمعنى يوجد أو يجعل الشيء « هو » ، أى شيئا جزئيا متعينا مشاراً إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمى الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعنى موجد الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك ، يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشيء إنه يتهوَّى ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المتهوِّى ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوى ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهوى أيسا عن ليس بفعل المؤيِّس . ومعنى هذا واضح مما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندى من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذى لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولنكتف من نصيب الكندى فى ذلك بهذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندى

يُذكر أن أحد أمراء بنى بوية وصف الكندى بأنه «ردىء اللفظ قليل

---

(١) أنظر مثلا ص ١٦١ ، ١٦٢ و ص ١٨٢ .

الحلاوة[١]. ولاشك أن فى كلام هذا الأمير تحاملا كبيراً ، لعله ناشىء من وجه ماعن أن الأمير البويهى أعجمى اللسان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفيلسوف الذى يتذوق الأسلوب الفلسفى .

ولا يمكن الحكم على اسلوب كاتب إلا مع مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لابد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك. فليس اسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولاهو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى الذى يصوغ قياساً أو يقيم برهانا أو ينشىء استدلالا بوجه عام ، ولاهو كأسلوب من يعرض الفلسفة ويقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن الكندى مايدل على شىء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصا على ضوء النظرة الفلسفية [٢] ، فإنه لايصح أن يخطر ببال أحد أن يعتبر الكندى أديبا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفا [٣] . وينسب اليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له [٤] ، ومنه ماذكره المرزبانى فى معجم الشعراء [٥] أو ذكره ابن نباته [٦] . مثل هذين البيتين فى وصف قصيدة .

تقصر عن مداها الريح جرياً ۔۔۔ وتعجز عن مواقعها السهام
تناهب حسنها حاد وشـــاد ۔۔۔ لحث بها المطايا والمدام [٧]

وإذا كان عبد القاهر الجرجانى ينقل فى كتاب دلائل الأعجاز [٨] عن ابن

---

(١) أنظر الفصل الخاص بشأن الكندى فى العلم من هذا التصدير .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين عنه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشرهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفا يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلسائهم .

(٤) أنظر القسم الخاص بحياة الكندى من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ ص ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

(٧) هكذا فى الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفا .

(٨) راجع هذه القصة فى كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

الأنباري أن « الكندي المتفلسف» ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على مايعتبره حشواً في كلام العرب ومستفهما عنه ، إذ يقولون : عبد الله قائم ،إن عبدالله قائم وإن عبدالله لقائم، وأن العالم اللغوي شرح للمتفلسف الفرق بين هذه العبارات من حيث المعنى الذي تدل عليه، فإن لنا أن نشك في هذه القصة وألا نعتبرها مثاراً لمشكلة جديدة ، لأنه لايعقل أن الكندي العربي الصميم الذي أقام بالبصرة حيث وجد نحاة كبار وتأدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق في المعنى بين هذه العبارات . ولا بد أن يكون في هذه الرواية خطأ ، خصوصا لأن العالم اللغوي المذكور توفى بعد الكندي بنحو أربعين عاما ، أو أن يكون المقصود كنديا آخر، ذلك لأن الكندي فيلسوف العرب يذكر في رسائله مايدل على علمه باللغة ، فهو مثلا يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفيا أن يكون عليما بمواقع الكلام حقيقة ومجازاً (١). هذا إلى انه يعطينا مثالا لتفسير آيات القرآن يدل إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ في فهم المعنى اللغوي (٢) ، كما أنه يذكر شواهد من الشعر مبينا مافيها من ضروب المجاز .

ولاشك أن الكندي كان راسخ القدم في علم اللغة ، فنحن نجد أسلوبه قويا من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التي يدهش لها القارىء الحديث ، فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة . وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من الألفاظ في تعليقاتنا على رسائله . وأسلوب الكندي بعد هذا طويل النفس ، فيه بناء للفكرة وللاستدلال، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث لايفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقي الفلسفي. وإن طول الجمل ومافي ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التي أوقعت المترجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية في الأخطاء ، إذ أنهم وقفوا حيث لايصح الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لايصح أن تلحق به ، على مابيناه في موضعه من رسالة «في العقل» ورسالة «في ماهية النوم والرؤيا». وهذا كله يظهر في رسائله التي نقدم لها، فهو لايحتاج إلى ذكر أمثلة. ولا يخلو عرض الكندي لأفكاره من ثبات بلاغية صادرة عن قوة الإحساس وعن الحماس للفكرة التي يدافع عنها ، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى... الخ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ فيما يلي .

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٢٧٣ فما بعدها وص ٢٧٦ .

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز [١]. وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها [٢] ، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ . « فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهادنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المردية ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذى لايرام ، وأن يلبسنا سرابيل جنته الواقية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ووهب له الفلج والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده[٣] » أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها .

فأسلوبه جزل رصين ، قوى الألفاظ ، متين بناء الجمل ، موصول مابينها وصلا منطقيا . وهو لايخلو من سلاسة يستلذها الأديب الرزين الذى لايرجح عنده رنين الألفاظ ولا العبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية . ولاشك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية .

ولا يحق لنا — بحسب حالة معارفنا الحاضرة — أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى « أثولوجيا أرسطاليس » أو « كتاب الربوبية » ، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسره أو أصلح ترجمته [٤] ؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه ، هذا إلى أن الكندى لايذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له ، وهو ماكان يحق لنا أن ننتظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

---

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها ، وفيما يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحزان وأول رسالته فى نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ . (٣) ص ١٠٥ .

(٤) كتاب الفهرست مثلا ص ٢٥٢ .

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته . وقد يجوز أن الكندى الذى أصلح ترجمة كتاب الربوبية كنديا غير فيلسوف العرب . ولكن لما كان الكندى فيلسوف العرب هو الأشهر ، فلاجرم أن يخطىء البعض فى نسبة أعمال غيره إليه، نظراً لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة — وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام .

ولا نريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحي هذه الدراسة ؛ فها هى رسائل الكندى أمامهم مثالا للنثر العربى الفلسفى فى أول عهده ، فليقوموا بما لسنا أهلا للقيام به. وفى هذه الرسائل التى نقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندى ويغنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإتيين جلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندى (١) ، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندى فى اللغة العربية معرفة كافية .

منهج الكندى :

يقوم هذا المنهج أولا على تحديد المفهومات بألفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا ، بحيث يتحرر المعنى تماما ، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها ، « لأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه ، والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه » (٢) ، وثانيا على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى ، قطعا لمكابرة من ينكر القضايا البينة بنفسها وسدًّا لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول الكندى مثلا : « إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أحرى ماقدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيرا ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ماعرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرهم اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقعنا تحت الحس مايظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

---

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — ٣٠ .

(٢) أنظر ص ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك . . . . قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم. . . . فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصدبها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم»[١]

والكندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : « من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة »[٢] عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح مايتجلى منهج الكندى ، من هذا الوجه ، في رسائله التي تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المتناهي واللامتناهي[٣]، حيث نجده يحدد المفهومات ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات مايريد إثباته .

وتغلب على الكندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه بعيد عن الواقع المتعين . يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة في عالم فكرى خالص .

وإذا كان الكندى يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك في النظر بعد ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقى ضرورى إلى النتيجة ، فإنه يوصى بأن يكون الباحث على علم بالغاية التي يقصد إليها، لكى تجتمع قوته في السلوك إليها وينحصر فكره فيها ولكيلا يثبط عزمه في أثناء سلوكه، حيرةً عن سمت الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والتفطن له هو الذى يحفظ تفكير الباحث من التشعب والاضطراب ، لأن «من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ، فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها»[٤]

وتتجلى طريقة الكندى الإستنباطية في إهتمامه بتحديد الماهيات والعلل ومعرفتها ، وذلك لكى تتيسر معرفة مايعرض للماهيات من أحوال وما يصدر عن العلل من آثار : فإذا أتقن الناظر مثلا معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

---

(١) أنظر ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) ص ١٨٧ .

(٣) أنظر ص ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن ص ١٢٧ — ١٢٨ وص ١٥١ و ١٥٢

(٤) أنظر ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

يعرف ما هيه النوم والرؤيا [١]. وكذلك تساعد معرفة علة الشيء على معرفة هذا الشيء أوثق معرفة وأتمها [٢]، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس [٣]. وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفى مقدمات، قد تكون من علم آخر، ولا بد منها للبحث فيه، وهو يسميها «الأوائل»، ويبدأ دائما بذكرها، لكى يكون الكلام بعد ذلك قائما على أساس طبيعى ثابت[٤]. بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساسا للبرهان، «لأن ما لا يُنتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم» [٥]

وكثيراً ما نجده فى رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقى أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذى يبقى وحده بعد ذلك.

وبالجملة فإن منهج الكندى منطقى رياضى يدهش الإنسان من إتقانه فى ذلك العصر البعيد. أما فيما يتعلق بطريقة العرض فإنه يريد، كما يقول، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبل وأسهلها سلوكا وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل اليه أحد وأنه يتكامل بالتدريج بفضل تضامن أجيال المفكرين [٦].

الكندى والمعتزلة.

كان للكندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة. ولكن لانستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلى المذهب، لأن سمو مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله فى العلم والحكمة؛ غير أننا نلاحظ أن الكندى قد ألف كتباً فى مسائل من أصول مذهب المعتزلة: فله، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥.

(٢) ص ٩٧، ١٠١.

(٣) أنظر رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ورسالته فى المد والجزر فى الجزء الثانى من هذه الرسائل.

(٤) أنظر مثلا ص ٢٦٥ — ٢٦٦ و ص ٢٩٣ — ٢٩٤ مما يلى.

(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢.

(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣.

المؤرخون ، كتاب فى «التوحيد» بتفسيرات ورسالة «فى إفتراق الملل فى التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه» . ويذكر صاعد أن من كتبه «كتاب التوحيد» المعروف بفم الذهب (؟) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان» ، وله بعد هذا كتاب فى «أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لاجور فيها» . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان الكبيران عند المعتزلة. وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندى قد شاركهم فى ذلك ، وله كتب فى الرد على المنانية والثنوية والملحدين والنصارى ، وفى الرد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا إلى تأليفه فى الجزء الذى لا يتجزأ وفى الاستطاعة وزمان كونها وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا فى إثبات النبوة للرسل بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجه المتكلمون فى عصره لاسيما المعتزلة ، فلابد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات فى التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شىء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعضها ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى . والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود فى رسالته «فى كمية كتب أرسطو» . وعندنا عبارات تدل على أن الكندى قد اتخذ رأيا فى بعض المشكلات الكبرى التى كانت مستولية على اهتمام المتكلمين فى عصره مثل مشكلة تناهى الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهى، وبالتالى إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات . ولكى نفهم عبارة الكندى فى هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا متفقين على وجوب التناهى من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا فى وجوب تناهى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها فى الزمان المستقبل .

فأما جهم بن صفوان[١] فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العـــالم ؛ وجهم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنيـة : « هو الأول والآخر » [٢] .

وأما الإسكافى والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات ـ العالم أو الحركة أو الزمان ـ وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلى بداية فإنه لايتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد . يقول الاسكافى مثلا: « إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدأ منه لاشيء قبله ، استحال وقوع شيء منها ؛ وفى صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدئت منه . وإذا كان المبتدىء لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها » . . ويقول : « فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال . وليس فى إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله » .

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن ان تكون لامتناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، « وكما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل » . وتناهى المحدثات — إلى جانب ادلة نقلية معروفة عن أبى الهذيل — هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطى نظرى يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالى : « وجدتُ المحدثات ذات أبعاض ؛ وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاضٌ لا كلَّ لها ، جاز أن يكون كلٌ وجميع ليس بذى أبعاض . فلما كان هذا محالا ، كان الأول مثله» . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لابد أن يرد عليه فى اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات فى أهل الآخرة [٣] . والذى دعا

---

(١) توفى عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر فى هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للخياط مثلا ص ٩ — ١٣ وكتاب التهافت للغزالى ص ٨٠ من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأى هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته فى تحاشى كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهيّة فى صفة اللاتناهى . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — «كل وجميع وغاية » يشملها العلم بها والقدرة عليها. لكى يقوم الفرق بين الحادث والقديم؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لايجرى عليه حكم « البعض » و « الكل » وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

وللكندى عبارة مقتبسة على حدة فى هذا المخطوط الذى بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تآليفه . وهى : «ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعدد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذو نهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر » (١) . والكندى مع قوله بحدوث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الالهيّة ذلك ؛ وهو يصرح فى كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهيّة (٢) .

على أن الغزالى حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية فى إبطال القدم ، لايحيل أبدية العالم . وهو يذكر الرأى المشهور لأبى الهذيل فى ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأى أبى الهذيل ، ويقول : «ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول »، وهو يرى أن مايذهب إليه أبو الهذيل من أنه «كما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها فكذلك فى المستقبل » رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالى — لا يدخل قط فى الوجود ، لامتلاحقا ولا متساوقا ، والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا (٣) وعلى هذا الأساس لايستحيل فى نظر الغزالى من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعول فى معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمى الممكن لاعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان .

---

(١) ورقة ص ٥

(٢) مثلا ص ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التهافت ص ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندى قد اتخذ موقفا فى مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالى. وما كان ليدعوه — وهو الفيلسوف الذى يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة — إلى هذا الرأى إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية، هى أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التى جاءت بها الأديان الموحى بها.

ولا تخلو رسائل الكندى من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام فى عصره؛ فمن ذلك مثلا مايذكره فى رسالته «فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد». يقول الكندى:

«والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة و إما أن تكون بعيدة. أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامى بسهم حيوانا، فقتله؛ فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم هو علة المقتول القريبة؛ فإن الرامى فعل حفزَ السهم، قصداً لقتل المقتول، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسة»[١] ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندى هنا كثيراً ما يرد فى أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات، وهو المسمى عندهم بالتولد، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر.

ولا تخلو رسائل الكندى من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم فى التعبير، مثل فكرة الأصلح؛ غير أن الكندى يطبقها على نظام الكون فى جملتهم و تفصيله[٢]

ولو تأملنا، بعد هذا كله، نزعة الكندى العقلية الفلسفية فى فهمه لآيات القرآن واجتهاده فى تفسيرها على «مقاييس عقلية» — كما يقول — ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهـية — كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى[٣] وإلى التفكير العلمى الإيجابى — كما يتجلى ذلك فى رسالته «فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» مثلا، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة.

---

(١) ص ٢١٩ مما يلى.

(٢) أنظر مثلا ص ٢١٦، ٢٣٦ — ٢٣٧، ٢٥٧، ٢٦٠ مما يلى.

(٣) ص ١٦٠ — ١٦٢ مما يلى.

فلسفة الكندى

مصادرها ومادتها :

خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفى الأجنبي ومناهج العقل الفلسفى الأجنبي ، خصوصا اليونانى . وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالى الذى يمكن للباحث أن يفصل فى داخل حدوده كثيراً من العوامل الثانوية التى أثرت فى نشأة الفسلفة الإسلامية ، فإن من أعسر مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية فى البيئة التى انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدى الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين ؛ وأخيرا ليس بين يديه مما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت فى عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذى مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون. هذا إلى أن مؤلفى هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفهومات والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية فى عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للمؤلفين الإسلاميين صدقهم فى الرواية وتحريهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العدول من أهل كل فن ونحلة دينية أو فلسفية ، كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم فى نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجرى فى ذلك على الأصول التى تحروها فى نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه ، فإن من العسير أن نهتدى إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التى كانت فى الرقعة التى امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصا أن هذه الآراء قديمة العهد جدا أو تعرضت

فى اثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هى فى هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها فى عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة فى اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضا ، وهى إما فرق ذات طابع دينى غالب قبل النصرانية وبعدها ، اتخذت آراء ومفهومات فلسفية جعلتها مادة ورباطا فى بناء تصورها للإله والكون والحياة الإنسانية ، وإما فرق ذات طابع فلسفى ما ، اتخذت آراء ومفهومات دينية لتحافظ بذلك على كيانها بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التى أمامنا فلابد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين، خصوصا ومظهرها عند المتكلمين الجدليين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التى قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الثاقب النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفى فى الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن يجنح إلى الإغراض فى ترجيحه لجانب معين أو فى حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولا أن يتأثر بطريقته العادية فى تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شىء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التى هى أجدر ما تكون بالثقة .

وإن بيان مصادر فلسفة الكندى ومادتها ، والكندى أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعا فى المعارف، كفيل بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامى فى ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء فى صورة محاولة التعمق فى فهم نصوص القرآن والحديث وتجلية ما فيها من أحكام ومفهومات أو فى صورة وضع لما نشأ عن ذلك من مشكلات أو فى صورة تحديد لبعض المفهومات الإعتقادية أو الشرعية القانونية. وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث فى العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام فى القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظاهرات الطبيعية

والكونية ، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفى أثناء القرن الأول الهجرى ، فى عهد الدولة العربية الخالصة . وتستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث فى بعض المفهومات الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفى معنى المؤمن والكافر والعاصى وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التى تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب فى أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة فى فهم النصوص، مما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظرى بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلى ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهى ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد فى الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثاثا شديداً . هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظرى ضرورة دينية وفلسفية معا . والإسلام فى إقامة الدليل على صحة أصوله وفى الدفاع عنها وفى التنبيه على مافى مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلى وعلى الدليل والبرهان لا على الأخبار والمعجزات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت هممهم من أول الأمر إلى البحث الدينى ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموى المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجده يعنى بذلك وبعلوم الحكمة حتى يسمى «حكيم آل مروان» . غير أن العرب كانوا فى دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسى أو الروحى . فقد دخلت فى الإسلام أمم بأكلها، من كل مذهب دينى أو فلسفى

سابق ، وبذلك اشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات معقدة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة فى صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام فى انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التى ملأت عقول متبعيه من مختلف الأمم على نحو مفاجىء ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدال حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية فى الظهور إلا بعد حين ، وذلك فى أثناء عملية تمثيل للدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التى كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون فى البحث الدينى النظرى ظهرت نزعات وآراء جديدة ، وأثيرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغذت بمادة جديدة . هذا ما حدث فى النصف الثانى من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة ، من تفصيل البحث فى حرية الإرادة وبداية البحث فى مسألة الصفات الإلهية وفى مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت فى الاتجاه العقلى وفى حرية البحث وتنوعه الى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفكر الأجنبى ، خصوصا اليونانى فتحت أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظرى على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لايخلو منهم عصر والذين لايمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء فى ميدان العقائد أو فى غيره ، كيداً للإسلام ومحاولة لتشويهه وتفكيك بنائه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هى المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمى الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصورهم له ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لاتمت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الاسلامى فى صورته الأصيلة أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلا سليما ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الالـهيات ليست هى المدلولات الأجنبية

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية فى صورتيها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظا لبعض المفهومات الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التحديد ، وهو ضئيل على كل حال .

وأهم مايجب أن يتجه إليه الباحث فى هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندى المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلا ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها فى إنشاء وجهة نظرهم التى يتميزون بها ، ووضعوها فى صورة جديدة ، وأدخلوها فى نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكملوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ماتكون فى البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وماأدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التى حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لايطعن فى أن شخصيتهم إسلامية ، لأن الإسلام فى جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لايقلل من شأن المعتزلة فى استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

عن الإسلام من عصر من أحرج العصور ، تآمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لايقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين فى التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فمهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها فى نظام واسع ، بحيث لايصح النظر اليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها فى جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس فى تاريخ الفكر الصحيح تقليد ؛ فلا يوجد فى التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل فى نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى فى هذه الحـــال ليست ملـكا لأهلها الأولين . بل ملكا لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

* * *

بيّنا فى غير هذا الموضع[١] أن كبار المعتزلة وأن من أيّدهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأنهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولا للثقافات الأجنبية ، كما كان الخلفاء الذين أيدوهم وقربوهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغريبة التى لا تتفق أحيانا مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل[٢] وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كمادة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفزعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصـــلا أجنبيا ما . وقد تنبه

---

(١) راجع كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٢ — ١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٧٦ — ٧٧ هامش ، ٨٦ — ٨٩ ، ٩٧

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا فى إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى التماس أصل أجنبي لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم يلتمسون أصلا أجنبيا للإسلام نفسه . ولاشك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيراً من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب التفلسف الأجنبى . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدريها المختلفين .

وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر التفلسف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدراً أعطى المعتزلة والكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية ، وهذه الناحية هى مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك مستندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول احد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا [١] . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن[٢] كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى . لها عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن ان يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية ورئاستهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم[٣] رؤساء الصابئة ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان ، أى منذ أواسط العصر الأموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

---

(١) راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ ص ٦٠ فما بعدها .

(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥ (المائدة) آية ٦٩

(٣) الفهرست ص ٣٢٦

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين[١] . وكانوا فرقا كثيرة . ويذكر الكندى أنه قرأ لهم كتابا فى التوحيد ينسبونه إلى « هرمس » وأنه يعتبر هذا الكتاب « على غاية من التقانة فى التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها[٢] » . ويعرف ابن النديم كتابا لهم ترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم ، وهو يقول عن الحنفاء إنهم « هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التى أنزلها الله عليه » . وأكثر من هذا أن البيرونى[٣] ، وهو المؤرخ الناقد ، يعرف هؤلاء الصابئة الحرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ، ثم يقول : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهيا كل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة . ونحن نجد من أحكامهم ، بحسب حكاية البيرونى وحكاية ابن النديم ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين ، كما نجد فى دياناتهم بحسب تفصيل ابن النديم مزيجا غريبا من التوحيد والعبادات التى تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب ، يوسطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها ، ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات .

والمهم هو أن البيرونى على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخى الصحيح لا يجد حرجا فى أن يذكر قول من زعم أنهم هم الحنفاء والحنفية لا الصابئة بالحقيقة ، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد ، لأنهم كما يحكى ابن النديم قد أجمعوا على أن « للعالم علة لم يزل ، واحداً لا يتكثر ولا تلحقه صفة شىء من المعلولات ، كلّف أهل التميز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا للدلالة وتثبيتا للحجة ، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه ،

---

(١) نفس المصدر ص ٢١ — ٢٢ (٢) نفس المصدر ص ٣٢٠

(٣) الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦

ووعدوا من أطاع نعيما لا يزول وأوعدوا من عصى عذابا واقتصاصا بقدر استحقاقه ثم ينقطع[١] » .

ويذكر قولهم إن الله «واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب» . وفى مذهبهم إلى جانب التوحيد التنزيهى كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة عن أرسطو فى الطبيعة والنفس والإلـهيات .

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم وبين « الحنفاء » مناظرات كبيرة ، ذكر تفاصيلها الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل [٢] . وهو يعرض مذاهب الصبوة فى مقابل مذهب الحنفية . ويمكن تلخيص الخلاف فى أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض ، فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلا ، وأنهم « أصحاب الروحانيات » يقولون بخالق حكيم متعالٍ لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمية وعن التغير الزمانى والمكانى ، عملها وسعادتها التسبيح والتمجيد لله الذى تستمد منه قوتها ، وهى عندهم بعد ذلك علل متوسطة فى الفعل والإيجاد فى هذا العالم ، وهى التى تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمانية التى تلحقها النفوس النباتيـة والحيوانية . وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدَعة لا من شىء ، لا من مادة ولا هيولى ، وكلها جوهر واحد . على سنخ واحد . وجواهرها أنوار . ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسبا واجتهاداً وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريده منه . وأما الحنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها إفاضة الخير وتعليم بنى آدم وتهذيبهم وتزكية نفوسهم والسمو بها إلى الله .

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستانى طويلة جدا ومملوءة بالعناصر والمفهومات الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبى . ويؤخذ من عرض الشهرستانى أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية ، وأن رأسهم هو ابراهيم عليه السلام ، وأنهم

---

(١) الفهرست ص ٣١٨

(٢) ص ٢٠٢ فما بعدها .

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو الرسالات البشرية والهدى الإلهى بالوساطة النبوية ومنكرو الوحى والكلام الإلهى — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونها إلى شخصيات فلسفية دينية مثل هرمس وغيره . وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على الشهرستانى أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه فى العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ، كتب فى عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما فى كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلا وما عند الكندى فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوى والسفلى ، لابد أن يكون له أصل ، لعله كان فى البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندى وهذب بما يتفق مع مقتضيات الفكر فى عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندى الذى يعجب بكتابهم فى التوحيد هو الكندى الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث الصابئة الدينى والفلسفى ، الذى ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قرونا طويلة وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستانى ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بيانا لمادة كانت موجودة تحت نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيرا من الصابئة دخلوا فى الإسلام بمعارفهم وعقولهم ، مما لا بد أن أثره قد ظهر فى الوقت المناسب ، وأخيراً لأن علماء الحرانيين مثل ثابت بن قرة الحرانى المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا فى الحياة العلمية الإسلامية منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا لن يضر الحق فى شىء ، لأن الحق بيّن ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف فى تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفيهم ، فقرروا الحق فيما بينهم وردوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقرروا الحق والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة.

ولعل نحلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التى حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمترى فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب فى أن يقترن اسم الصابئين فى القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهنا نترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة فى تهيئة مادة ، يجوز أنه قد أخذ منها الكندى ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم فى تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعات فكرية . ويجد القارىء فى تفصيل الكلام عن آراء الكندى ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة فى بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى فى الأدنى .

أما ماتعلمه الكندى من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما سنخصصه لذلك فيما يلى .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندى فى رسالة الحدود [1] معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان :

١ — التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .

٢ — التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :

(ا) تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو

(ب) العناية بالموت ، بمعنى إماتة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية .

٣ — التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبتها بالنسبة لها . وهو أن الفلسفة « صناعة الصناعات وحكمة الحكم » .

---

(١) ص ١٧٢ — ١٧٣ مما يلى .

٤ — التعريف الذى يُبْرِز العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها « معرفة الإنسان نفسه [١] » .

٥ — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها « علم الأشياء الأبدية الكلية إنيّاتها ومائيتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان » والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطونى الصبغة[٢] .

ويذكر الكندى فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلا عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندى : « قال الحكيم ارسطاطاليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شىء يُنْظَر فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شىء »[٣] .

على أن التعريف الجارى الذى يذكره الكندى فى مواضع مختلفة من رسائله التى بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء . والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

---

(١) يفسر الكندى هذا التعريف تفسيرا فلسفيا خالصا بعيدا عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراض وأنواعها والجوهر اللاجسمى ، أعنى النفس . وإذن فمعرفته لنفسه هى ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ ويضيف الكندى إلى هذا قوله : « ولهذه العلّة سمى الحكماء الإنسانَ العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور فى آخر رسالة الكندى « فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » ص ٢٦٠ — ٢٦١ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالما صغيرا تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبِّر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار تدبير فى العالم الأكبر على أن له مدبِّراً حكيما لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بجملة هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذى نذكره ترجمة عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معناها فى أثناء الكتاب وقد أعددنا الترجمة العربية لكتاب الجواهر الخمسة . وسننشرها قريبا إن شاء الله . ويكفى فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٤) ، ولعله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٠) .

الكندى فى الحد الموجز : الفلسفة هى «علم الأشياء بحقائقها»[١]. وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول الكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، واللامتناهى لا يحيط به العلم [٢] . وللفلسفة ، من حيث هى هكذا ، شرف على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو للفلسفة الأولى [٣] ، التى هى عند الكندى «علم العلة الأولى» أو «علم الحق الأول الذى هو علة كل حق»[٤]. وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول[٥]. والفيلسوف التام الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هى من حيث العلم إصابة الحق ، ومن حيث العمل العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه .

وإذا كان أرسطو أحياناً يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

---

(١) أنظر مثلا ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على عمومه فى معنى لفظ العلم على عمومه ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلا تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هى عند أرسطو أرقى الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التى يعتبرها أرسطو علم الفلاسفة الحقيقيين فهى العلم الذى يبحث فى الوجود من حيث هو ، لا فى قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعنى أنها علم الوجود وعلم العلل والمبادىء لكل شىء ؛ فهى تقابل ما نسميه اليوم بالميتافيزيقى . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفى الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسمى أو الجوهر القديم البرىء عن الجسمية والحركة والتغير ، وهى من هذا الوجه تسمى علم الربوبية (تيولوجيكى) — ومن هذا شىء فى تعريف الكندى التالى للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ٩٨٢ ا سطر ٧ — ١٠ ، ١٠٠٥ ا سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصا كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ ب سطر ١ — الى ١٠٢٦ ا سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو فى الفلسفة كتاب أوبرفيج فى تاريخ الفلسفة (بالألمانية) جـ ١ ص ٤ ، ٢٧٥ — ٢٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ ب سطر ١ — ٩

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة[١] — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا)[٢]، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هى الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية [٣]، مما بنى عليه كله آراء فى تقسيم أرسطو للفلسفة إلى : (١) نظرية بفروعها الثلاثة ، وذلك بحسب طبيعية موضوعها من حيث الحركة والسكون ومن حيث ملابسة هذا الموضوع للمادة أو مفارقته لها [٤] و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعليــة (فنّية) بفروعها [٥] ، فإن الكندى[٦] يقسم الفلسفة التى هى « علم كل شىء » إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية) ؛ وذلك ، فى رأيه ، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى « تطلّع النفس » . ولما كانت النفس عند الكندى «تنقسم إلى قسمين هما : [أولا] الفكر أو العقل و [ثانيا] الحس ، بحيث يكون « العلم هو القسم الفكرى والعمل هو القسم الحسى » ، وكانت الأشياء إما مادية ، كالجواهر الجسمية ، أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هى مادية ، كالروحانيات التى منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه ، كالالـهيات التى منها الربوبية ، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس ، ويقسم العلم النظرى تبعا لذلك ، إلى قسمين كبيرين هما : علم

---

(١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فما بعده ، ج ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة ، القاهرة ١٩٤٩

(٢) المواضع الجدلية ١٤٥ ا سطر ١٥ وما يليه ، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية .

(٣) ما بعد الطبيعة ، الكتاب الرابع — الفصل الأول ، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع .

(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته مادى متحرك من ذاته ، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك ، ملابس للمادة فى الحس مفارق لها فى الذهن ، وموضوع الالـهيات قائم بذاته ساكن غير مادى ، ومفارق للمادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها فى هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة ، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة .

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية ، خصوصا العمليــة ، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبرفيج المتقدم ج ١ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ . وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام فى تقسيم الفلسفة العمليــة — راجع مثلا رسالة ابن سينا فى أقسام العلوم العقلية ، ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ ص ٧١ — ٧٣ .

(٦) ما يلى ذكره للكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابه فى الجواهر الخمسة .

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم يفترق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وينم عن اهتمام خاص عند الكندى المتدين بدين موحى به ، فى مقابل التدين الفلسفى . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندى ظهوراً عند ما نجده يقول « إن الله عز شأنه ! قد قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو رتبها ووضعها بين الكثيف[1] أو الغليظ الذى ليس فيه شىء لطيف بتة وبين اللطيف الذى ليس فيه شىء كثيف بتة . وذلك لكى تكون سبلا ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لولا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكثيف[2] » .

ويذكر ابن نباتة[3] من كلام الكندى فى الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضى فى التعليم ، وهو أوسطها فى الطبع ، والثانى علم الطبيعيات ، وهو أسفلها فى الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها فى الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيولى ؛ وإما علم ما ليس بذى[4] هيولى ، (وهو)[5] إما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات[6] الهيولى فهى المحسوسات . وعلمها هو[7] العلم الطبيعى، وأما (ماليس بذى هيولى فهو إما)[8] أن يتصل بالهيولى ، ولكن[9] له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم والتأليف ، وإما ألا[10] يتصل بالهيولى البتة ، وهو علم

---

(١) الكثيف هو الجسمانى المركب واللطيف هو الروحانى البسيط .

(٢) يعنى من النظر فى الكثيف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق ص ١٢٥ — قارن كتاب الجواهر الخمسة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهيولى .

(٤) فى الأصل : لذى .

(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لكى يصلح المعنى .

(٦) فى الأصل : ذات — وقد أصلحناها بحسب ما قبلها .

(٧) فى الأصل : وهو .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهادية لإصلاح المعنى .

(٩) فى الأصل : فإن

(١٠) فى الأصل : لا .

الربوبية » (١).

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعانى الفلسفة يلمّ الكندى بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر فى منهج الكندى فى دراسة الفلسفة ، وخصوصا النظر فى شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروح أفلاطون — كما سنرى .

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكندى فى إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب « عدتها وترتيبها » ، ويقول إنه لا غنى للمتعلم — إذا أراد نيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولاء . لكن لا يصح أن يهجم المتعلم على كتب أرسطو هجوما ، بل يجب عليه أولا أن يتعلم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يعكف على هذه الدراسة دهره كله ، ولكن يجب عليه ألا يطمع فى أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مردداً لها ، هذا إن كان قد أوتى ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن يتوفر له . أما وجه الحاجة إلى المران فى الرياضيات فى نظر فليسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . . الخ ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثوانى ، أعنى المعقولات ، لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع فى العلم بالجواهر الأولى ولا فى العلم بالجواهر الثوانى ولا فى شىء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكندى ، إلى جانب هذا الذى يقوله فى رسالته فى ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها فى « أنه لا تنال الفلسفة

---

(١) هذا النص مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته واضحة : ذلك أن المعلوم إما أن يكون ماديا أو ذهنيا لا يوجد فى الخارج إلا ملابسا للمادة أو مجردا عن المادة فى وجوده وفى تعقلنا له . والعلوم تتنوع بحسب ذلك . وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .

(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا بعلم الرياضيات » [١] عرفنا مقدار مسايرته لأفلاطون فى قوله الذى كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » .

وإذا كان الكندى يعتبر أن الفلسفة هى العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب ، ولما كانت الفلسفة بحثا عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التى لا مدلول وراءها [٢] ، فكأن الكندى يحس بإحساس جوته إذ يقول فى قصة «فاوست» ناقداً للأبحاث النظرية التقليدية « إنه حيث لا توجد المعانى تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » .

أما منهج الدراسة الفلسفية فهو ، كما نجده عند الكندى ، استنباطى بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندى أن للمعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها [٣] .

فهناك أولاً الإدراك الحسى . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التى لها صورة فى المخيلة والتى هى أقرب إلى الانسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسى غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثانيا العقل الذى يدرك الحقائق العميقة التى هى أبعد عن الانسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهى معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة فى المخيلة . وهى شبيهة بالبديهيات ، كحكمنا باستحالة اتصاف الشىء فى وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبيهة بالقضايا التى يمكن إقامة الدليل النظرى عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء . والكندى يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج فى المعرفة ، فلكل موضوع وسيلة خاصة :

فالجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والمخيلة ، ولا يصح فيما

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ ابن أبى اصيبعة ج ١ ص ٢٠٩ ؛ القفطى ص ٢٤١

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل « الفحص التعليمي » ، أعنى المنهج الرياضي الاستنباطي .

والأشياء الرياضية منهجها استنباطي برهاني .

أما موضوع مابعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له بالهيولى بتّة ، وكان واضحا أمام العقل وليس له مثال أوصورة فى النفس ، كان منهجه نظريا استنباطيا . والكندى يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين فى موضوعات مابعد الطبيعة هو أنهم لم يقدروا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصبيان والعوام الذين يتعلمون بواسطة الحواس والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكندى فكرته فى هذه العبارة : « ينبغى أن نقصد بكل[1] مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم الرياضي إقناعا[2] ، ولا فى العلم الإلهى حسًّا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية[3] ، ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا[4] — فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان[5] مقصوداتنا »[6]

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي .

الحقيقة :

يقول الكندى إن الفلسفة هى « علم الأشياء بحقائقها » لأن كل شيء له حقيقة ، وإن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه .

---

(١) هكذا النص فى الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذى يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلى الدقيق .

(٣) يعنى الأقيسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهيات ، فانها لا برهان عليها راجع ص ١١١ — ١١٢ من الرسائل .

(٥) يعنى إدراك مطالبنا العلمية ومعرفتها .

(٦) هذا النص فى ص ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام وللروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون فى تعرف ثمرات الفكر الأجنبى فى كل علم ، وفى ضمه ، أياً كان مصدره ، إلى تراثهم الفكرى . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة فى الحض على العلم وفى امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبى عليه الصلاة والسلام مثل . « نِعْمَ الهدية ونِعْمَتْ العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمعها الرجل المؤمن ، ثم ينطوى عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالى من أى وعاء خرجت » ، « من زهد فى الدنيا أسكن الله الحكمة فى قلبه وأنطق بها لسانه » ، ومثل وصية النبى لحذيفة : « خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء »[1] . ومثل الكلمة التى ينسبونها إلى على رضى الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمون ، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتها ومعاطبها[2] . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التى يقتنونها بسمة الحق .

فلا عجب أن نجد الكندى ، فيلسوف العرب والمسلم الغيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا[3] : « وينبغى لنا ألا نستحى من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ؛ فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق » ويعبر الكندى عن شكره لكل من جاء بشىء من الحق مهما كان يسيرا ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية فى عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنسانى ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يجىء بعده .

(١) راجع ص ٥ — ٦ من كتاب نزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزورى ما يؤخذ منه أن النبى عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندى مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكأن الكندى ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهما طالت ومهما توفر على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إلطاف النظر ، لا تكفى لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندى يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [بـ] ه جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيراً ، بالإضافة الى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا الى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطُف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .... » [١]

وإذن فعند الكندى أن بين طالبى الحقيقة نسبا ، مرجعه الى وحدة الاهتمام والى الميراث النافع الذى يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلا له للسير فى طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر [٢] . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، ومابعد الطبيعة لأرسطو ، الكتاب الثانى ص ٩٩٣ ب س ١٠ — ٢٠

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بنصيبه من المساهمة فى بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضا يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها سلوكا على طالبي الفلسفة وبأن يكمل على قدر طاقته مالم يكملوه ، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى الى الأمام .(١)

الدين والفلسفة

الكندى عربى مسلم ، ينتمى إلى دين موحى به ؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى . وكان بين المفكرين المسلمين فى عصر الكندى من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه ، تجنبا لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نسبي . وقد أراد هذا الفريق أن يكتفى بالحقيقة التى تضمنها الوحى ، شاعراً بها بقلبه ، متأملا لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم، وموجها حياته فى ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير ، تحقيقا لفكرة المؤمن الخير كما تصوروها . وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء فى ذلك العهد ، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين. وكان ثم فريق الباحثين فى الدين بالنظر العقلى وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين فى صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالآراء الفلسفية فى بناء مذاهبهم . إلا أنهم أسرفوا فى نزعتهم العقلية حتى اصطدموا أحيانا بالأسس التى يقوم عليها الوحى نفسه (٢). وهؤلاء هم المعتزلة . ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات . ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادى عند بعض المفكرين ، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضييق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية وتشريعية تعبدية ، مع ترك الجزء الجوهرى فى العقيدة وفى فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل. وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة . ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين فى ذلك ، فإن هذه الفكرة هى أساس الاتجاه الإلحادى فى ذلك العصر ، وهى تدخل ضمنا وإلى حد ما فى مذاهب المتكلمين

---

(١) نفس المصدر .

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلقية لا يجعل للنبوة معنى . قارن كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٢ — ١٣

العقليين . وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر ، عقلهم قانونى متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميّال إلى تدقيقات المتكلمين فى أبحاثهم ولا إلى البحث النظرى فى مسائل العقيدة . ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم فى ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما ، وهذا مما يزيد فى عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفى معارضتهم للنظر الفلسفى وأصحابه ، مع أن الفلسفة فى ذلك العهد كانت ألزم شىء لتأييد الدين ودرء الخطر الذى كان يتهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتى من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديصانية وغيرهم أن يفسدوه من الداخل .

وكان لابد للكندى ، من حيث هو فيلسوف مسلم ، يدخل الإسلام فى اعتباره ، من وجه ما ، ميراثا روحياً عزيزاً يعتقد أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ فى مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفا واضحا وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كمسلم ومتفلسف، فى علم وفهم وحزم: هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هى بحسب تعريف الكندى « علم الأشياء بحقائقها » . ويدخل فى ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدى الإنسان إلى الخير ويتنكب به عن الشر ؛ وهذا فى نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١).

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد فى القرآن ، فالكندى يصرح بأن كل ما أداه النبى عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهم « بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل » (٢) . ولكن الكندى يشترط لفهم معانى القرآن أن يكون المفكر من « ذوى الدين والألباب » ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحى ، عارفا بخصائص التعبير اللغوى وأنواع دلالته عند العرب . ونجد مثالا لتطبيق هذا المنهج فى رسالة الكندى التى ألفها استجابة لسؤال تلميذه الأمير أحمد بن المعتصم الذى طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٢٤٤ — ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان »[١] . وهى الرسالة التى سماها « رسالة فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » . والكندى هنا يبين معنى السجود والطاعة فى اللغة حقيقة ومجازاً ، وينتهى إلى أن سجود النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقى بحسب الاصطلاح الشرعى — معناه هو أنها ، بجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التى تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق إرادة بارئها وتنتهى إلى أمره وتؤدى وظيفتها المعينة لها فى نظام العالم — وهذا ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذى يعتقده الكندى من الاتفاق بين الفلسفة والدين هو الذى يشجعه على الجراءة فى مهاجمته لأعداء الفلسفة . فنجده يفضح سوء مقصدهم وتمسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائلة ، وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتّسمون بالنظر فى دهرنا من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدَف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجرية الواترة ، ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛ لأن من تجر بشىء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً »[٢] .

ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم فى دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن الكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد يدعوه إلى التنازل عن الوحى أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو يجعل بعض مؤلفاته خاصا بإثبات النبوة على إطلاقها ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المسمّاة : « رسالة فى تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكرى النبوات أيا كانوا وأيّا كان رأيهم فى ضرورتها أو اختصاصها . والكندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحى من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتى اسمها « رسالة فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد . وكلٌّ قد خالف صاحبه[١] » .

ومن جهة أخرى ينبّه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها «رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة» . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سببا فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات التعسفية الوهمية التى نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك[٢] .

يقول الكندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمرة لتكلّف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقا للمنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء — وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية — فهى غير محتاجة إلى شىء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكندى خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

---

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفصيلا لفكرة الكندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك — تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى الفارابى مثلا فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا للوضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موجزة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السبيل إلى العقل النير الصافى ، لأنها تفيض عن معين العلم الالهى الأزلى الكامل الذى لا نهاية له . ويضرب الكندى لذلك مثلا من الوحى الذى نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء فى القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكرو البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يحيى العظام ، وهى رميم ! ؟ » .

وهنا يفسر الكندى الآيات التى أوحاها الله جوابا على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون[١] » تفسيراً فلسفيا ، هو مثال للتفسير الفلسفى فى ذلك العصر ؛ وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التى تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التى تلزم عنها من جهة أخرى ، وهى :

١ — وجود الشىء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شىء هو أسهل وشىء هو أصعب — هذا الدليل موجود فى الآيات فى كلمات قليلة : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشىء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة فى الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضا على أساس المبدأ الأكبر . وهو أن الشىء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود فى آية : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعرى فى اثبات إمكان البعث[٢] .

---

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعرى فى « استحسان الخوض فى الكلام » طبعة حيدر آباد ص ٥ — ٦ . والأشعرى يستفيد فى هذا الباب بروح تفكير الكندى على نحو ظاهر .

٣ — خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : «أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ! ؟ بلى ! وهو الخلاق العليم » .

٤ — الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافا لفعل البشر الذى لا يتم إلا فى زمان ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ، وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلـهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلـهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

ولا يغفل الكندى عن اعتراض شكلى يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلـهى، وهو قول الله للشىء : « كن » ، ذلك أن الشىء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندى إن التعبير فى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » تعبير مجازى ، فيه يوصف الشىء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف فى لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا فى كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها فى الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين فى مخاطبة الليل لامرىء القيس بن حجر الكندى [1] وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة: « فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله ، جل وتعالى، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميما وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ! ؟

(١) ص ٣٧٦ من الرسائل .

كلّت عن ذلك الألسن المنطقية المتحيلة[١] وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية ! »[٢]

وهكذا نجد عند الكندى نموذجا من تفسير القرآن تفسيراً علميا فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التى حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام[٣] ، وأبى الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكى نعرف كيف فهمت آيات القرآن فى ذلك العصر فى ضوء التفكير النظرى ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومثاراً لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد فى الميدان الفلسفى ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا اليها فى أدلتهم[٤] ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملا موجها للفكر الفلسفى .

ويجمل القول أن الكندى مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف فى أرض الدين بقدم ثابتة ؛ فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة ، ويفهم الوحى الإسلامى فهما فلسفياً . ولا تفتأ تظهر فى رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سنرى يخالف أرسطو فى قدم العالم ويؤكد العناية الالهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفى بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى وتنتهى إلى مذهب دينى فلسفى معا . وهذا ماقد يجوز أن البيهقى أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب «قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات »[٥] .

بناء العالم[٦]

يأخذ الكندى فى تصوره لبناء العالم المادى بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها المحيلة بمعنى المنكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فما بعدها وص ١٤٧

(٤) نجد هذا فى مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للخياط وفى كتاب الإبانة ورسالة استحسان الخوض فى الكلام للأشعرى وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل فى كتب الفلسفة مثل كتب الفارابى وابن سينا .

(٥) تتمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة الكندى فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٤ فما بعدها ورسالته فى طبيعة الفلك ، وستظهر فى الجزء الثانى من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : فى وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل ، وهى كرة ثابتة فى مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض وفى الطبقات الأولى من الجو . وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرة من النار[١] . وهذه هى العناصر الأربعة التى يأخذ كل منها مكانه الطبيعى بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة . وبحسب فعلها الناشىء عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر . كل فى مكانه الذى يطلبه ، حتى ينتهى إليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هى أسبق العناصر إلى المركز ويليها الماء . ويكون أسبقها فى اتجاه نهاية العالم النار ويتلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض فى الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما فى الكيفية المنفعلة ، وهى اليبس المسبب للسرعة فى الخفيف والثقيل ، يجعل كلا منهما فى طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين فى القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة فى القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذا مكانا وسطا ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل فى حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التى تسبب ما يقع فيها من تغير فهى عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذى وضعته الإرادة الإلهية الحكيمة[٢] .

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها ، من الفلك الذى فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذى يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شىء ، لا خلاء ولا ملاء ، أى لا مكان خال ولا مكان مملوء بجسم[٣] . وإذا كانت العناصر

---

(١) يثبت الكندى كرية هذه العناصر فى رسالة خاصة يجدها القارىء فى الجزء الثانى ، وعنوانها : رسالة فى أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت الكندى هذا فى كتابه فى الفلسفة الأولى ص ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

التي في داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم . وبما أن حركة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة للمركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعا لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة (١) . فبما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثا ، لأنه « مبتدع ابتداعا » عن عدم ككل شيء سوى الله، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث (ص ١٦٩ ، ٢٥٣ من الرسائل وكلام الكندي في التركيب في الجزء الثاني) . وهو لا يمكن أن يكون مركبا من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو لتغالبت أركانه التي يتألف منها وتفاسدت حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندي الأشخاص العالية — كائن حي ناطق مميز ، بريء من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل (أنظر رسالتي العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى) .

والعالم في جملته قسمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كيفيات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة في جملتها بل في بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهي كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية للمدة المقدرة

---

(١) يخصص فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القارئ في الجزء الثاني .

لها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كيفيات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو تتغير فيها الحدود التي تنتهي إليها نهاياته ، قرباً من المركز أو بعدا عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكيفيات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل لجوهر الشيء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم)(١) . والكرة الأرضية التي عليها الحرث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لاقدر لها (٢).

إلى هنا لانكاد نجد شيئا جديدا عند الكندي ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . ولكن الكندي يقول بحدوث العالم وبأنه قد أُبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها والعناصر قد أبدعت لا في أماكنها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طلب ، من المكان الذي أبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالي أزلي ناشيء عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادي حكيم من جانب المبدع . وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الالهية التي جعلت الأشياء بعضها عللا لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشيائه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهي إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الآمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معاني الطاعة بل السجود لله . وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق وفعله في الأشياء (٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة الإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس في الطبيعة شيء عبث ، كما يقول الكندي(٤) فإن لكل شيء في العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذي وضعته الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يمزج معنى التغير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

لايتعرض الكندى لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولاهو يجارى أفلاطون فى خيالاته التى بين بها كيفية الخلق فى قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو فى المادة العاشقة للصورة ولله،مما هو أدخل فى باب التصوير الفنى منه فى باب النظر الفلسفى ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطونى الجديد ، والتى أريد بها تقريب الشقة التى لانهاية لها والتى تفصل بين الإلٰه الواحد المتعالى البرىء عن المادة و بين عالم المادة الجسمانى المتكثر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متحددة فى روحانيتها . فجاءت فى الحقيقة فشلا فلسفيا ودينيا ، مادته الخيال ، ولكن تشبث بها فلاسفة الإسلام بعد الكندى كما تشبث بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة فى الفلسفة الإسلامية على يد الفارابى ؛ بل يضرب الكندى عن هذا و أمثاله صفحا ويكتفى بأن يقرر فى وضوح وصرامة ماثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لاشىء «ضربة واحدة» ، فى غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعاله أولى،هى الله (١). ووجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلٰهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضربه واحدة وفى غير زمان أيضا (٢)

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهى فى كل ماهو موجود بالفعل أوقد وجد بالفعل . وهو الدليل المشهور عن المعتزلة فى عصر الكندى . ولكن الكندى يقيمة على أساس فلسفى واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهى وضرورة إثباته أن الكندى يتناولها فى أربع من من رسائله . (٣)

---

(١) يقول صاعد (س ٨٢) إن للكندى « كتاب التوحيد » المشهور باسم « فى الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم فى غير زمان وإن الكندى نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطابيه . ويظهر أن صاعدا يتحامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندى كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذى يذكره صاعد .

(٢) راجع مثلا س ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) س ١١٤ — ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٨ ، ٢٠٢ — ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن تتبين قيمة رأى فيلسوف العرب فى حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولا ، رأى أرسطو فى قدم العالم ، وخصوصا أدلته التى أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقاءها .

يقول أرسطو بتناهى هذا العالم من حيث الامتداد الجسمى فى المكان ؛ وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكى يكون جسما — لا بد أن يكون محدودا بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له . لأن اللامتناهى لا يوجد أبدا بالفعل[1] .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند فى ذلك إلى قضايا يقررها ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده فى استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها وقدم المتحرك (العالم) وبقائه[2] ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساسا لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى[3] . أو هو يستند أخيرا إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زمانا ، مما ينشأ عنه كله — فى زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد فى زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية[4] :

---

(١) يجد القارئ أدلة أرسطو على وجوب تناهى الجسم فى كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (ص ٢٠٤ ا س ٨ — ٢٠٦ ا س ٨) وفى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (ص ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلا . ونلاحظ أنها أدلة ليست فى قوة دليل الكندى المستند إلى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، ص ٢٥٩ ب س ٢٠ — ٢٨ ، س ٣٢ — ٣٣ ، ص ٢٦٠ ا س ٣ — ٢٠

(٣) راجع مثلا كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول ص ١٩٢ ا س ١٣ — ٣٤

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، ص ٢٥١ ا — ب . والنصوص المذكورة فيما يلى منقولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النقود بمكتبة الجامعة .

أولا : الحركة هي «كمال المتحرك من حيث هو متحرك» (ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν)، يعني كون المتحرك بالقوة متحركا بالفعل ؛ فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً ، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق، ثم يقول : إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة ، «فلو كان كل واحد من المتحركات حادثا لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التي نحن بصددها ، بواسطته يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرك» . ومعنى هذا — في رأي أرسطو — أن الحدوث تغير . وبما أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه . فلا بد أن يكون قبل الحركة التي حدثت بها الأشياء حركة أخرى ؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض ، فلا بد أن تكون الحركة قديمة . ثم يقول فيلسوف اليونان : « أمَّا لو كانت الأشياء موجودة دائما بدون حركة ، لبدا التناقض من نفسه للتأملين ؛ فإذا ساروا قليلا أصبح التناقض أشد حتمية . فإذا كان بين الكائنات ما هي محركات وما هي متحركات ، وكان ، في وقت ما ، يصبح أحدها محركا أول والآخر متحركا أول ، وفي وقت آخر لا يكون شيء من هذا كله (متحركا) بل يسكن ، فلا بد أن شيئاً سابقا تحرك ، لأن السكون له علة ما ؛ إذ السكون عدم وجود الحركة . وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها » . ومعنى هذا ، بحسب تفكير أرسطو ، أن سكون الأشياء التي افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحدثه . فالحركة سابقة على السكون ، فهي قديمة . ولكن هذه النتيجة التي ينتهي اليها أرسطو ليست لازمة لزوما ضروريا ، حتى بحسب الفرض الذي يفترضه هو . هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدي إلى عين الإشكال .

ثانيا : يكون المحرك محركا والمتحرك متحركا ، إذا توفر شرط تقاربهما ، وهذا التقارب حركة . فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة .

ثالثا : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان . ولا يكون الزمان إلا إذا كانت هناك حركة . فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة ، فما دام الزمان قديما ، فيجب ان تكون الحركة قديمة . بعد هذا يقول أرسطو ردا على أفلاطون الذي يقول بحدوث الزمان مع السماء : « إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدرك إلا بالآن ، وكان «الآن» شيئا متوسطا يصل البداية والنهاية

معا ، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضى ؛ فلا بد أن يكون ثم زمان دائما ، لأن نهاية آخر زمان نكون بصدده تصير مستقبلا فى « آن » ؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا « الآن » . وعلى هذا فبما أن « الآن » بداية ونهاية ، فلا بد بالضرورة أن يكون فى ناحيتيه زمان دائما . وإذا كان هذا هو شأن الزمان ، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضا كذلك ، لأن الزمان حال من أحوال الحركة(١) » .

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة فى المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر : فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى ، أى أدى إلى القول بحركة سابقة ، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتى بعدها ، أى حركة ؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال فى ذاتها قابلة للحركة والتحريك ؛ ومعنى هذا — فى رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد . هذا إلى أن الشىء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التى ستفنى — لا بد له من معدم ، وهذا لا بد له بدوره من معدم وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهذا كله يتضمن الحركة ، فافتراض فناء الحركة يقتضى الحركة دائما ، ففناؤها مستحيل ، فلا بد أن تكون الحركة أبدية .

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق ، كل هذا ظاهر تماما فى كلام أرسطو ، كما أن المسيطر عليه نوع من التحليل يضرب فى عالم الوهم . وليس بين المبادىء التى يبنى عليها فيلسوف اليونان المبرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى ؛ أما أدلته التى يسوقها بعد ذلك فليس بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذى لا بد من توفره فى البرهان لكى يكون قطعيا ملزما . ويكفى أن نلاحظ باختصار مثلا أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة ، ولكنه لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلتمس نوع العلة الفعالة التى تصلح حقيقة لإيجاد الحركة . ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلا — حدوث الأشياء ؛

---

(١) تجد دراسة الزمان أيضا فى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ، من القسم الرابع إلى الرابع عشر .

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث[1] ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة فى المعدوم أو أن يكون المعدوم شيئا موجودا متعيّنا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التى يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة فى المعدوم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغير[2] — ولا يجوز دخول ذلك فى الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهى إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركة فى المعدوم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جدياً ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة فى هذه الحالة مسبوقة بسكون . . . . وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكى تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادى بالمماسة أو نحو ذلك فى حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصيلة المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر .

ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للمحرك . وهذه الفكرة — إذا

---

(١) أنظر مثلا ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب س ٢٩ فما بعده ، وقارن كتاب الطبيعة — الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ ا س ٨ فما بعده ، وكتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلى — لا تتضمن فى الحقيقة علاقة فعل بالمعنى الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد ابتدائى أو إحداث أصيل، مما يتحتم أن يفترضه الناظرُ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التى نشأت عنها صعوبات كبيرة فى مذهبه . وليس الإحداث أو الإيجاد بجرد تأثير لعلة طبيعية فى معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو مماسة أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعى أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل، من حيث ما هى عليه فى ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم فى هذه الحالة أن يوجد الشىء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشىء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الايجاد فى ذاته تحريكا من جانب المحرك المطلق لشىء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الايجاد ، أخيراً ، قبولا لحركة ، لأنه لا يوجد قبل وجود الشىء الحادث موضوعٌ ما إلا تضليلا من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أوضدها من اللوازم التى لا تنفك عنها الموجودات المادية، إذا وجدت بالفعل . والقول بحدوث الشىء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذى يمكن أن يوجد الشىء عليه ، ليس متناقضا أمام العقل الصرف، لأنه لا يتضمن حكمين متضادين بالنسبة لشىء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإنه فى نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضا — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجودة ، وكان — إذا قورن فى الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل (١) . ونقول : فى الذهن ، لأنه قد يخيل لمن

---

(١) قد يتوهم بعض من يتحير فى مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشىء إيجابى وجودُه من العدم المطلق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجودا من لا شىء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً عن صدفة . والقول بحدوث العالم معناه فى الحقيقة القول بوجود علة فعالة وفعلها ، علة فعالة بذاتها ولذاتها من الأزل إلى الأبد ، وفعلها هو حقيقةُ هذه الأشياء التى نراها بحسب وسائلنا فى المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهى حادثة التشخص والصورة والأحوال — لا شك، وإن كان فاعلها قديما . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبية الإدراك الحسى ووسائله وواجه الوجود الحق فى ماهيته العميقة

يتعقل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعا للفكر أن قبله أو خارجا عنه عدماً يقابله موضوعيا ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلا فى الذات المتعقّلة بين إدراك وجود موضوعى، مع التنبّه إلى ذلك ،و بين حالة عدم هذا الإدراك من قبل ، مما يخيّل إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدما ؛ وما ذلك فى الحقيقة سوى شعورمنا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهيولى و الزمان أزليان أبديان فذلك ناشىء عن الوهم ، لأن الوهم يعجز — لصلته القريبة بالحس — عن أن يتصور جسما إلا آتيا من ، أو صائراً إلى جسم ،أو شبه جسم، كما لا يستطيع أن يتصور زمانا إلا وقبله زمان و بعده زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور يدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندهش من أن يبنى أرسطو مذهبه على مثل هذه الفكرة السطحية فى تصور الزمان . إن الزمان هو فى الحقيقة مدة الوجود الايجابى الثابت مقدرةً تقديرا كليا فى شعور واعٍ . يدرك امتداد وجود ذاته . حتى مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو فى مذهبه المعروف فى قدم العالم هو أنه افترض أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة معشوقة ، فليس بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أنعمنا النظر — فاعل أو محرك بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرة أرسطو للإله

= وفى ماهية فعله ، وقدر خصوصا على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع . وهذه أول مراتب النظر العقلى الصحيح ، لأن من المعلوم فى أول الفلسفة والعلم أن حقائق الأشياء بما فيها الإنسان المفكر نفسه ليست هى الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على النحو الذى ندركه بالحواس أو نتصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من حيث شخصه الخاضع للتغير وتصبح المشكلة هى مشكلة قدم فعل الفاعل المطلق أو عدم قدمه ، وهذه مسألة أخرى . وثم مشكلة أخرى قد تخطر للانسان وهى : هل الأصل الذى نشأت عنه بفعل العلة المطلقة هذه الصورة التى عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن هذه الصورة التى عليها العالم حادثة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة بين الفاعل المطلق وفعله فهما أيضا مسألتان أخريان. وفى هذا ما يمهد النظر فى مشكلة قدم العالم من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المريد الذى يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلا يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقاتها طبقا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ؛ هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرةُ الفاعل المطلق بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية فى الكون جملة وتفصيلا وإلى التناسب فى تركيب الأشياء ، بحيث تؤدى وظائفها تحقيقا لأغراض لا تتحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدى منطقيا إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثا مبتدأ ، دون وجود شىء آخر سوى العلة ودون انفعال أو تغير فى ذات الفاعل من حركة أو قرب أو مماسة ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلل المادية الطبيعية أو العلل الملابسة للمادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون فى ذاته ممكنا من حيث الصورة التى يكون عليها . وهنا تزول الصعوبات المتصلة بأزلية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها جميعاً ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث فى مجال الاعتبار — مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر فى تشويش الوهم الحائل دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لاشك أن كل مفكر ينظر فى مذهب أرسطو لابد أن يؤدى به النظر إلى تبين ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلا فى تاريخ الفلسفة عند مفكرى الإسلام وعند غيرهم . ولا شك أن الكندى تأمل مذهب أرسطو وتنبه إلى ما فى بنائه من نقط الضعف . ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله فى هذا الباب إلا بمبدأين اثنين: أولهما معقول، وهو «أن اللامتناهى لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل » أى أنه لا يخرج كله إلى الوجود ؛ والثانى هو « أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة فى الوجود ، لا يسبق أحدها الآخر » ؛ وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين يأخذ بهما أرسطو أيضا تطبيقا مستقيما ، بحيث ينتهى إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية ، فهى حادثة . وهو يسير فى استدلاله على نحو طريف ، مستندا إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ؛ وهذه المقدمات

هى فى الحقيقة قضايا بديهية بيّنة بنفسها أو « معقولة بغير متوسط » (١) ، كما يقول الكندى . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فنراه يقيم الدليل المنطق على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤدى إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين فى إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .

هذه المقدمات هى : (٣)

١ — الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .

٢ — الأعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .

٣ — الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون لا نهاية لها .

٤ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظمُ المزيد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة)

٥ — إذا نقص من العظم شىء كان الباقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه .

٦ — إذا نقص من العظم شىء ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً .

٧ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدُهما أقل من الآخر .

٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين يعد الأكبر منهما أو يعد بعضه

٩ — الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ جملتُها متناهية .

والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هى الأساسية التى يقيم الكندى عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها الثابتة بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكندى فى إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له .

---

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما نجده فى رسالته فى إيضاح تناهى جرم العالم ص ١٨٦ فما بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التى تكلم فيها عن تناهى العالم، وهى تختلف فى العدد وفى الصيغة بعض الاختلاف — أنظر ص ١١٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جمعناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقى : إما متناهيا، فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لامتناهيا،وفى هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فُصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقا للمقدمة السادسة — هو الذى كان أولا ، أعنى لامتناهيا . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، طبقا للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة . وإذن فلابد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيا وأن يكون جرم العالم متناهيا تبعا لذلك (١) .

ويطبق الكندى فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل الذى يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل مايلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولا فيه من حركة أو زمان لابد أن يكون متناهيا ، نظراً لتناهى الجرم .(٢) ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لتحتم خروج اللامتناهى إلى الفعل ، وهذا فى ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندى : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالى ، لأن ذلك لا يأتى إلا بعد أن يكون ما لانهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لكانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلا ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة (٣) ، مع فرق هو أن الماضى من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهيا دائما إذا وقع ، وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيُّده المستمر — أن يعتبر لامتناهيا بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام ، وهو أن مالانهاية له لا يتحقق بالفعل .

---

(١) أنظر صورة الدليل فى ص ١١٥ — ١١٦ ، ١٩١ — ١٩٢ ، ١٩٤ — ١٩٦ من الرسائل

(٢) راجع مثلا ص ١١١ — ١٩٦

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُطرد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تناهي كل كمية ، سواء أكانت حركة أو زمانا أو غيرهما ، على نحو ما رأينا في الدليل على تناهي الجسم .

على أن الكندي[١] — كأرسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضا بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ؛ لأنه ليس الزمان وجود مستقل . والحركة هي حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيًّا كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (الوجود والعدم)[٢] . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لماله زمان . وعلى هذا فلابد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم[٣]، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكنا ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثا أو قديما ، فإن كان حادثا فإن وجوده عن عدم كونٌ ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن لحدوث جرم العالم حركة ، فالحدوث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديما ساكنا يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فمعنى هذا أن الشيء الأزلي يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير[٤] . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هي الشرط الأساسي لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو « المدة التي هو فيها هوية » أو « الحال التي هو فيها إنية »[٥] — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصا لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهيا ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث[٦] . ونلاحظ هنا أن الكندي

---

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل.

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلا . والكندي لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

يخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدوث المطلق) حركة [١] لأن ذلك يقتضي شيئا تتم فيه الحركة ، نجد الكندى يقرر أن الإبداع (الحدوث المطلق) للجسم يقترن بحركته . هذا إلى أن الكندى يقول ببداية الزمان قولا صريحا ، خلافا لأرسطو [٢].

ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة [٣]، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندى بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصا من طريق إثبات وجوب تناهى الزمان . ولفيلسوف العرب رسالة « فى مائية الزمان والحين والدهر » أو « فى مائية الزمان ومائية الدهر والحين والوقت » ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها « رسالة فى النسب الزمانية » [٤] ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندى المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التى بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائما بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوما غير المفهوم الذى نجده عند أرسطو . والكندى يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهى الزمان، مستنداً إلى استحالة لا تناهيه فى الماضى — وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حيز الفعل . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تناهى الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ورط أرسطو فى ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تناهيه وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعا لذلك ، أعنى ضرورة قدم هذا العالم المادى المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظر فى احتمال كون الأشياء حادثة قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ فى تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصالته ، أعنى كونه وجوداً مبتدأ لصورة حادثة ، فإن الكندى يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

---

(١) أنظر مثلا كتاب الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ٢٠ — ٣٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ ا س ١٣ فما بعده .

(٣) ص ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لابن النديم ص ٢٦٠ ، القفطى ص ٢٤٥ ، ابن أبى أصيبعة ج١ ص ٢١٣ .

بحيث تُبتدأ الأشياء المحدثة متحركة، وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة . ومما يزيد فى قطع الطريق على الوهم أن الكندى يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم فى غير زمان — وكذلك العدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة . وعلى هذا فإن كل الصعوبات التى يثيرها أرسطو[1] حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج فى الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو كون المعدوم موجوداً متعينا أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك ، تسقط تماما . وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندى يوافقه على ذلك ؛ لكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشىء، ما دام موجودا، فإذا زال وجوده زال زمانه . وهكذا تمكن الكندى بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذى يفترض زمانا قبل حدوث الأشياء . والمبدأ الحاسم الذى يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تناهى كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زمانا موجودا بالفعل أو متقضّيا . ويظهر أن الكندى لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهى الفعلى الموجود كله فى وقت واحد وبين اللامتناهى المتقضِّى، كالحركة والزمان الزائلين باستمرار ، لأنه لا فرق فى الحقيقة بين الأمرين . لأن كلاً منهما قد وجد بالفعل . سواء كان متساوقا موجوداً معا أو متلاحقا متقضيا . أما المبدأ الثانى الحاسم الذى يفصل بين الكندى وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقى لها الفعل المطلق . أعنى الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجادا أصليا ، وهذا ما لا يعرفه أرسطو، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندى وأرسطو خلاف فلسفى فى الحقيقة، وإن كان رأى الكندى فى إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر فى الإسلام . وهو أن الله خلق هذا العالم المادى خلقا إبداعيا غير مسبوق بشىء .

ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون : إما قديما متحركا على الدوام ، وهذا اختيار أرسطو . أو قديما تحرك بعد سكون ، وهذا يرفضه

---

(١) كل القسم الثانى عشر من الكتاب الحادى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ ا س ١٢ — ٣٤ ، والقسم الثانى ص ٢٢٥ ب س ١٠ — ٢٢٦ ا س ٢٣

أرسطو والكندى معا ؛ أو قديما ساكنا دائما ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإما أن يكون حادثا ساكنا دائما ، وهو باطل بداهة ؛ أو حادثا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادثا متحركا مع حدوثه ، وهذا هو اختيار الكندى . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته ، وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

وإذا كان جميع متكلمى الإسلام[1] قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية ، فإن منهم — كما تقدم — من أوجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه ، حتى ينتهى إلى السكون الدائم . وكانوا فى ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذى تصوروه ، وهو أن يكون الله وحده لا شىء معه قبل الخلق ولا يشاركه شىء فى القدم ، وأن يكون وحده لا شىء معه بعد زوال هذا العالم . لكيلا يشاركه شىء فى البقاء السرمدى ، فإن الكندى يقول فى مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدة مقسومة مقدرة ، ولكنها غير معينة الكم ؛ فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفنى العالم ، فيعود لا شيئا ، كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئا . وهذا الرأى أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث فى نظرته للعالم المادى ، خصوصا علم الطبيعة الذى تكون على يد كبار علماء النسبية فى القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادى للقول بالخلق والفناء كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعى .

مهما يكن من شىء فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

إذا كان العالم حادثا ، له أول وبداية فى الزمان ، لأنه متناه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقا لمبدأ العلية العام ، وخصوصا لمبدأ العلة الكافية من جهة ، وطبقا لمبدأ التضايف المنطقى من جهة أخرى . يقول الكندى ،

---

(١) راجع ما تقدم عند الكلام عن الكندى والمعتزلة .

بعد إثباته تناهى العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : « فالجرم إذن مُحدَث اضطراراً ، والمحدَث محدث المحدِث ، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف ، فللكل محدث اضطراراً عن ليس[1] » .

وإلى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندى ، من حيث المبدأ ، مع متكلمى الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم، سواء منه السماوى والأرضى، مركب، وأنه تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما يثبت فيلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلابد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلـٰهية . يقول الكندى: « فإذ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعا أثراً من مؤثر، عارضا فيه، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة ، فإذن تهوّى كل كثير هو بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بتة، فإذن كل متهوٍ إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوّى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى، بهويته إياها ، فإذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يُفِد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدَع ، أى تهويه عن علة، فالذى يهوّى مبدَع . وإذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول . إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإنفعال — فهو المبدِع جميع المتهويات ، فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها؛ فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معا بلا زمان، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدِع الممسك كل ما أبدع . فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر »[2]

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة عاد الموجودة هكذا فى الأصل تحريفا عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التي يصح أن نعتبرها عند الكندي أساسا لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفنا أن يثبته في كتابه « في الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس ممكنا أن يكون الشيء علة كون ذاته » ، أعني وجود ذاته الحادث [1] . والكندي ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادي ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزلي » وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تناهي العالم المادي من حيث امتداده المكاني ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « في الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أي فرق تقريبا في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » ، وهي تنتهي بالكلام في وجود الله ووحدانيته وصفاته .

ودليل الكندي على استحالة أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص في حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعا ، وهي :

١ — أن يكون الشيء الذي هو علة وجود ذاته معدوما وذاته معدومة . وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولا ، لأنه ليس شيئا على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يُقالان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولا ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هي هو ، فهذا الاحتمال يؤدي الى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوما وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوما ، والمعدوم لا شيء ، فليس علة ولا معلولا . هذا الى أنه لو كان معدوما وكان في الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان في نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هي هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

---

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفي معنى أن الكون هو الحدوث عن العدم راجع مثلا ص ١١٨

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي راي من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولا فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلا . وأما ثانيا فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادي . وإذا كان الاستدلال بسيطا ظاهر البداهة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول اعتبارات ذهنية لاحتمالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسي الذي تتفرع عنه وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمنا إلى مبدأ العلة الكافية التي لابد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضي العقل به ، ولكن خصوصا وعلى نحو صريح إلى مبدأين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوما على وجهه الأساسي ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعني عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته في الاعتبار العقلي ؛ والثاني مبدأ التناقض ، أعني أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون في نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندي يبرهن بمعالجته هذه المشكلة الدقيقة على أنه ميتافيزيقي كبير وعلى قدرته على النظر العقلي التحليلي العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية في التمييز بين الوجود الحق الثابت الذي قوامه ذاتي والوجود الظاهري المتغير الذي قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعي الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التي هي موضوع البحث عند الكندي على الله باعتباره علة العالم ، أعني أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محلّ للبحث في هل هو علة لذاته ، لأن الله عند الكندي ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذي لا علة له ، الأزلي الذي لم يسبق وجودَه عدمُ وجوده ، الثابت الدائم الذي لا يعدم ، الكامل التام الذي ليس كمال أو تمام منتظر ، الذي لا جنس له وليس جسما ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول. أما العالم فهو المادي أو الملابس للمادة أو الروحاني ، وهو حادث كله ، يعتريه التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعني فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة النظر

فى الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والتغير والزوال والذى تعتريه الوحدة، والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذى يوجب فى نظر العقل أن تكون له علة غير مشابهة له . وهو من جهة اخرى - أعنى فيما يتعلق بالله — نتيجة للنظر العقلى فى معنى العلة الحقيقية التى لا يهدأ العقل ولا يقف فى بحثه حتى ينتهى إليها ، وللتأدى إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة . . . . إلى آخر صفاتها التى يقضى بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلا لتعليل هذا الوجود المتغير الذى نشاهده وتفسير ما يعرض له، بحيث تكون بالدليل العقلى القطعى وبالاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هى أساس كل شىء ، وهى الوجود الحق (١)

وأخيراً فلا يسهل أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندى ولا استدلاله لأنهم — خصوصا أرسطو — يقولون إما بقدم العالم أو بقدم شىء آخر هو أساس له الى جانب علته . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة فى معالجتها .

وعند الكندى إلى جانب هذا دليل ثان على وجود الله ، يستند الى القياس التمثيلى ، على أساس النظر فى الإنسان : كما أن آثار التدبير فى البدن الإنسانى تدل على وجود مدبر فيه غير مرئى ، فكذلك تدل آثار التدبير فى العالم فى جملته على وجود مدبر له لا يُرى . وهكذا يفهم الكندى فكرة القدماء فى أن « الإنسان عالم أصغر» على وجه من وجوهها(٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة فى معرض الإجابة عن « السؤال عن البارىء عز وجل فى هذا العالم وعن العالم العقلى ، وإن كان فى هـــذا العالم شىء فكيف هو الجواب عنده ؟ » يقول الكندى : « هو كالنفس فى البدن . . . » ثم يمضى فى تفصيل القياس المتقدم . ولن يخطىء باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندى فكرة حلولية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأى الكندى فى ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

---

(١) أساس هذا الكلام كله موجود فى رسائل الكندى ، خصوصا كتاب الفلسفة الأولى ورسالة الوحدانية والعلة القريبة ورسالة فى معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) أنظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذى يستحق — كما يقول كنت — أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنسانى بوجه عام — أعنى الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . ويردد الكندى فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الالهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شىء وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا للبعض الآخر، فهو يقول مثلا :

« ان فى الظاهرات للحواس . أظهر الله لك الخفيات ! لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول . أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [ ] الحق، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه، والمزكى عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من تولج ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين . . . . فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم . لأن هذه جميعا من المضاف[١] » .

ويقول الكندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعيا يمكن معرفته على نحو علمى يستند إلى الكم الرياضى « فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيطه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

---

(١) ص ٢١٤ — ٢١٥ . وتجد نصوصا أخرى عن الإبداع والإتقان والنظام فى ص ١٧٥ ، ٢١٥ ، ٢٣٠ — ٢٣١ ، ٢٥٧ — ٢٥٨ ، ٢٠٩ من الرسائل .

الفاسدات الفاعلة القريبة ، أعنى المرتبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلح ، كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحد الحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، ولإظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالا إلى الفعل اضطراراً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعيات[١] » .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن نحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجاة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهم الكل حيوانا واحدا مفصلا ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد[٢] » .

وهكذا يريد منا الكندى إلى جانب النظرة الفلسفية العلية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملا ، فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كائنا واحداً منسجم التركيب ، يسرى فيه فى جملته وتفصيله تيار الحياة ، وفى هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، فى نظر المتأمل السليم الفطرة الذى قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع فى جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع فى ذاتها ، بل توجد فى العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المتنبهة للغائية السارية فى الكون هى نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهى توجد بارزة جداً عند أفلاطون، وتوجد إلى حد ما ومع شىء من التناقض الداخلى عند أرسطو[١] ؛ بل تدل الكلمة التى يسمى بها اليونان هذا العالم — وهى كلمة κόσμος (كوسموس) التى معناه الأصلى النظام أو قطعة الزينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمى الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة « عالـَم » ترجع فى الأصل إلى كلمة « علـَم » بمعنى علامة الشىء ، زيدت فيها ألفٌ للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقا يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى « عالمـَـا » . وفى نظرة الكندى للعالم شىء من نظرة اليونان ، لكن نظرته تغذت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء بها القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه « أحسن الخالقين » الذى « أحسن كل شىء خلقه » وسوّاه على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس فى الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو فى تصوره للكون نزعةٌ عقلية ،تجعل العالم نظاما ذهنيا ،ونزعةٌ فنية تجعله نظاما يرتبط برابطة العشق من المعلولات لعلتها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتى فيما هو مركب من هيولى وصورة ، وذلك دون أن تملىء فى هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية فجوةٌ كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلا مفارقا مجردا ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته[٢] ، بحيث يجهل العالم — لأن هذا العالم أحط من أن يناله العلم

---

(١) راجع مثلا كتاب الطبيعة ، الكتاب الثانى ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون القول بالعناية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .

(٢) يجد القارىء كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلا فى القسم التاسع من الكتاب الثانى عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهى — وبحيث لا يعنى بالعالم ، لأنه ليس له صفات الإله الحقيقى وليس العالم موضوع علمه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لأسمى معقول ، وذاته هى هذا المعقول الأسمى ، وأخيرا بحيث يصبح الوجود منفصم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو نجد أن الإحساس الكونى عند فيلسوف العرب إحساس فلسفى من جهة، ودينى عقلى من جهة أخرى ، وعلمى إيجابى — كما سنرى — من جهة ثالثة .

أما الفجوة الكبرى الموجودة فى مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادى يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تمتلىء عند الكندى بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة الفعالة السارى فعلها فى الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون فى نظرة الكندى للوجود برباط فعل الخلق الحقيقى والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة، وذلك بجريها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداعُ الأصيل عند الكندى، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدها . وهكذا أيضا يبرز ما شاع فى روح الكندى المؤمنة من معنى الإسلام ، إسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذى تصرح به فى القرآن آيات بالغة مثل :

« أفغير دين الله يبغون ، وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون ! ؟ » (آل عمران — آية ٨٢) ومثل :

« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شىء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليما غفورا » (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل القدرة الحكيمة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » . والحق أن ما فى القرآن من إشارات فى هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الألوهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعد.

وفى هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدوثه ما يكفى لإثبات ما نبهنا إليه من القول بان أصول مذهب الكندى أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان، وهو ما سيزداد وضوحا فيما يلى مباشرة.

الصفات الإلهية :

وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين هو أنه واحد بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندى — لو كان هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكانوا جميعاً مشتركين فى شىء يعمهم وهو كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم مركبا من شىء عام وشىء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية إلى مركِّب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلابد من فاعل أول « واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل الخلق ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدَعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير دائم » . (١)

وهذا دليل فلسفى طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابى وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام فى إثباتهم أن واجب الوجود لابد أن يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون . لأن الأول معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول (٢)، ولأن نظرية الثانى فى المثل وفى الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشا على كل حال . مهما يكن من شىء فإن دليل الكندى جديد بالنسبة للأدلة التى يمكن أن تؤخذ من آيات التوحيد القرآنية ، مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلمى الإسلام والذى

---

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) فى الفصل الثامن من الكتاب الثانى عشر مما بعد الطبيعة ينتهى أرسطو إلى القول بمحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون المحرك الأول إلا واحدا — والتناقض وعدم الانسجام فى مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون »[١] ولا يشبه دليل الكندى من حيث الروح إلا الدليل الذى يمكن أن يؤخذ فلسفيا من آية : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما يصفون »[٢] .

والكندى ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة[٣]. وهذا ما يتجلى فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ، حيث يثبت أن الله — أو « الواحد الحق » ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركبا ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئا من الأسماء الخمسة ، ولا هيولى ولا صورة ولا جسما ولا عنصراً ولا جوهراً ولا نفسا ولا عقلا وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما . والصفة الإيجابيـــة الوحيدة التى يؤكدها الكندى لله هى أنه « الواحد الحق الأول » الذى له الوحدة بالذات وله وحده ، والذى لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذى يفيدها لما عداه من الكائنات التى ليست لها الوحدة إلا بالعرض. فالكندى يسير بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفهومات العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفا فى ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندى فى ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلا بأنه « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » ، « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير[٤] » .

حتى الآن نجد أن الكندى لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينفى عنه كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندى يصف الله بأنه « المحرك الأول غير المتحرك » ، وأنه « الإنـيّـة الحق التى لم

---

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢
(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠
(٣) مثلا ص ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصا ص ١٦٠ — ١٦٢
(٤) سورة الشورى (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليسا أبداً ... العلة الأولى التى لا علة لها ، الفاعلة التى لا فاعل لها ، والمتممة التى لا متمم لها»[1]. وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإلـه الفلاسفة من حيث الذات والصفات ؛ ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التى يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه فى إثبات وجود الله أنه يثبت له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفى مواضع أخرى كثيرة [2] يصفه بأن له « حصن العز الذى لا يُرام » و « عز القوة العالية » ، « ولى الخيرات وقابل الحسنات » ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض » ، « الأول المبدع الممسك كل ما أبدع » ، الذى لا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عدم ودثر » ، « السائس الحق » ، « ولى الحمد ومستحقه » ، « مبدع الرحمة » ، « الموفق للصالحات » ، « المسدد بالتوفيق . . . الحارس من الزلل » — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهى . وهو فى أول رسائله وآخرها وفى ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوهبه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإلـه الخالق الحى ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كمالاتها التى تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إلـه الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندى فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فالإيجاب يتجلى فى إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى فى نفى الكثرة بكل أنواعها وفى التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره فى أى مفهوم من المفهومات النسبية الخاصة . والكندى فى هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التى تنزه الله عن الشبيه وتثبت له فى الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأى الكندى فى علاقة الصفات التى يثبتها لله بالذات الإلهية ، هل هى عين الذات كما ذهب اليه معظم معتزلة عصر الكندى ، أم هى أحوال أو وجوه لها كما هو رأى آخرين ، أم هى زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأى الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح مما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

---

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلا .

(٢) أنظر مثلا ص ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١ من الرسائل .

فى ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لايؤدى إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شىء فيظهر أن بعض كتب الكندى فى التوحيد أو فى الفلسفة الأولى كان معروفا لمفكرى عصور الوسطى الأوروبية ، فنحن نجد أن صاحب « رسالة فى ضلالات الفلاسفة » Tractatus de erroribus philosophorum يذكر من أخطاء الكندى أنه كان يرى "Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive" أى « أن الكمالات المقولة عن الله لاتدل على شىء إيجابى فيه » . فيجوز أن مؤلف الرسالة فى العصور الوسطى عرف للكندى رأيا مافى إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب مايتكلم فيه عن الله سلبا على النحو الذى نجده فى كتاب فى الفلسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم ؟ واضح مما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لاشىء ، وهى علاقة إيجاد وتدبير ساريين فى العالم حافظين لوجوده فى الزمان . بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندى أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التدبير فى هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير فى البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن الاستدلال على المبادىء الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعـــالها المحسوسة استدلالا محققا لاشك فيه . ولن يكون رأى أشد إمعانا فى الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أى صورة من صور الحلول وراء كلام الكندى ؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التدبير الظاهر على مدبر غير ظاهر . وإن من البين — بعد مارأيناه للكندى من تأكيد للتنزيه — ألا يكون هناك أى محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أيا كانت .

نظرية الفعل :

يقسم الكندى الفعل إلى : — ١ — مايكون تأثيراً فى موضوع قابل للتأثير ، وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبقى له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهى بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقضٍ فى الفاعل نفسه من جهة أخرى ؛ وإلى ٢ — مايكون مصحوبا بفكر ، وقد يترك أثراً محسوسا ؛ وهذا

النوع من الفعل يخصص له الكندى اسم «العمل» [١] . أما الوظيفة التى يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا «الاستعمال» [٢]. وفى هذه التمييزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالتقسيم الحقيقى .

ذلك أن الكندى يقسم الفعل تقسيما أعمق أساسا [٣]: فالفعل الحقيقى بمعناه الأصيل الأول هو « الإبداع » ، وهو إيجاد الشىء عن عدم أو « تأييس الأيسات عن ليس » [٤] ، كما يقول الكندى ، دون أن يلحق الفاعل فى ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثر . وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق ، وهو الله وحده ، لأنه هو وحده الخالق المبدع . ولما كان كل ماعداه مخلوقا ، أى منفعلا فى الأصل عن المبدع المطلق ، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقى ، بل هى فاعلة بالمجاز ؛ وهى إن علت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات ؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللا وأسبابا للبعض من حيث الحركة والفعل. ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة ، أولها عن العلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلى الذى تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، فإن الله هو العله المباشرة أو غير المباشرة ، أعنى العلة القريبة أو البعيدة لكل مايقع فى الكون ، وفعله سار فى الأشياء كلها .

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندى التى بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض المأثورة عن المذهب الأفلاطونى الجديد ، ذلك لأن الحدوث الكونى مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة فى هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة اخرى فإن مايقوله الكندى فى رسالته فى النفس من مراتب ترقى النفس فى الأفلاك [٥] لايدل على قوله بالصدور دلالة صريحة . وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم فى هذا الباب .

---

(١) ص ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .

(٢) ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥

(٣) تجده فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام ... الخ ص ١٨٢ — ١٨٤

(٤) قارن أيضا ص ١٦٥ من الرسائل .

(٥) ص ٢٧٨

أما كيفية الفعل الإلهى فى هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جمله مذهب الكندى أن العالم كله منفعل ، لأنه مبدَع ، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره . أما المنفعل الأول عن الله فهو الفلك بما فيه من أجرام ، وهو أول المبدعات وعله الحوادث فى عالم الكون والفساد ، أعنى العالم الأرضى وما يحيط به . والأجرام العليا ، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة للبعض الآخر وبالنسبة للأرض ، هى التى تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة وغير ذلك ، وهى التى تؤثر فى الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان — وهو مايسميه الكندى بالحرث والنسل — وفى خصائصها ، وفى خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها ، وفى كل مظاهر الحضارة والعمران . وهنا نجد عند الكندى تفسيراً علميا لصفات الكائنات الحية ، خصوصا الأجناس البشرية ، بحسب المنطقة التى تعيش فيها . وهذا التفسير لايقتصر على تعليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح ، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية . فسكان المنطقة الاستوائية ، أو البلاد التى تحت معدل النهار ، كما يعبر الكندى ، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين فى كل عام ، سود اللون ، طوال القامة ، شعرهم متقطط ، وأطرافهم دقيقة ، وأنوفهم مفرطحة ، وعيونهم جاحظة ، وشفاهم غليظة ، يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة . أما سكان مايلى القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة . وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو الأمزجة والأخلاق ، أقوياء الفكر ، وأهل بحث ونظر . والكندى يرد هذا كله إلى فعل الجو فى التركيب البدنى والوظائف البدنية وفى المزاج النفسى وفى الأخلاق والاستعداد العقلى ؛ لأن بدن كل كائن حى ، كما يقول الكندى ، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التى تلحقه ، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها فى الأرحام ، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام . وتبعا لذلك كله يكثر الحرث والنسل أو يقل ، وتزداد معالم العمران أو تنقص . ولا يكتفى الكندى بذلك ، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدى فى كل دهر، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإرادات والهمم، تؤدى بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندى فى هذا كله أبعد مايكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأمم معينة، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصا الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعى وما ينشأ عنها من ظاهرات ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، مما لا يمكن تفصيله فى هذا المقام ، ويجده القارىء فى موضعه [١] من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث[٢] .

ويتجلى هذا بنوع خاص فى رأيه فى نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشىء عن ميل الأرض عن محورها[٣]. فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شىء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات . وهكذا من الملاحظات . فإمكان الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندى رأيا فى غاية الجراءة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحى على طبيعته البدنية يقول[٤] : « وإذ ذلك كذلك ، فما الذى يمنع ماكان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة باريها جل ثناؤه . إذ كان الأمر الأوضح معلوطا

(١) خصوصا رسالته فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد ورسالته فى سجود الجرم الأقصى ، ص٢١٤ و٢٤٤ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندى فى بعض رسائله يبدو منجما فلذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله فى ذلك، فى الجزء الثانى منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الفلك الحديث لا بحسب المعارف الفلكية فى عصر الكندى، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فما بعدها .

الأقرب ، وهى علته القريبة ! ؟ وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى !؟ لقد تقشعت فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا ما نرى من حركة الشمس . . . . والكواكب المتحيرة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت الكون والاستحالة وأعداد حركاتها التى بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدلّ من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التى قدر لها خالقها جلّ ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جدا . . . . » . يفصل الكندى بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارىء الكون للكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض . . . . الخ » — هذا ما نجده فى رسالة الكندى « فى العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد » .

وفى رسالته « فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى » يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجرامه كائن « حىّ مميز » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له ، وإن كان « مبتدعا ابتداعا » عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتمييز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظرا لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التى بها يحفظ الكائن الحى حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة فى كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذى « يؤثر » الحياة فى الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منته لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله .

إن « الأمر الأوضح » الذى يقصده الكندى فى النص المتقدم هو اختلاف

أمزجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمزجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر «الألطف» هو فى أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذى يستعمله الكندى فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشيء إلى شيء آخر . فالكندى يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذى هو كائن حى مميز عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح فى رسالتيه المتقدم ذكرهما(١) . فالعالم كله حى ، وبعضه يفعل الحياة فى بعض ، وكله فى جملته مخلوق لله مباشرة ؛ وإذن فالكندى يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقا لله مبتدعا بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حى فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك وللعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكيما ، فإن التوحيد الإسلامى لا يزال موجودا فى مذهب الكندى ، وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله فى حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون . فعند الكندى نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكنها جبرية عاقلة ، وليست معلقة فى الهواء ، بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهى إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندى ، على سبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندى المتقدمة إلى أصولها الأجنبية ، ففيها شيء من مذهب أرسطو فى حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شيء من مذهب أفلاطون فى كيفية خلق العالم وفى فعل العالم العلوى فى العالم السفلى ، كما نجد ذلك فى محاورة طيماوس . وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلكية ، وفيها شيء من مذاهب الصابئة(٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفى الذى انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصى الذى يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسى السارى فيها هو روح الإسلام .

---

(١) قارن ص ٨١ مما تقدم . (٢) انظر ص ٤١ مما تقدم .

والنظرية فى جملتها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفى عند المسلمين فى أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المادة — على غرار الآراء المتعلقة بالكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص والموضوعية فى التفسير العلمى وسعة الأفق فى فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفى ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية فى الدين .

وبالرغم من أن الكندى — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن الكل مجموعة من الكائنات الكائنة الفاسدة التى تعتريها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة ، فإن هذا لا يتنافى ، فى مذهبه ، مع التوحيد الأساسى ؛ لأن هـــذه العلل كلها حادثة ، وعلتها جميعا هو الله الواحد الحق ، « مبدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية » ، « علة الكل ، واحد ، غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مشبه شيئا من معلولاته[١] » ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهى سار فى كل العلل الحادثة الفعالة ، والله هو الذى يمسكها فى الوجود ، ولو قبض عنها إمساكه لانعدمت .

وثم آراء شبيهة ببعض آراء الكندى هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا فى أواخر العصور الوسطى وفى عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندى . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبى لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندى كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة فى جملة مراجع الفكر الأوروبى صار للبحث فى تأثير الكندى فى الفكر الغربى قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود .

الكندى وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندى هو أول من حذا فى تآليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ فى مصنفاته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتبا فى الموضوعات التى ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيرا — اتبع منهج أرسطو فى طريقته فى التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندى توجب التحفظ فى القطع بأى من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل للاحتمالين الأخيرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

(١) تجد هذا فى أول رسالته « فى السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات »

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق فى المادة العلمية وفى بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى فى ذلك .

وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية فى علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقا تاما ؛ أعنى أنهما يتفقان تقريبا فى الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لاسبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر فى الناحية العلمية الميتافيزيقية ، خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفى الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، خصوصا فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا فى مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مخلصة فى الوصول إلى المعرفة الحقيقية — مذهبا مفككا ، ليس له رباط جامع فما الذى يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوهما متحدين أو منفصلين إلى التحرك بالشوق نحو الإله ! ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثانى بما عداه أو فعله فيه فعلا حقيقيا من جهة أخرى ! ؟ إن التفكك الذى نذكر أمثلته من مذهب فيلسوف اليونان ناشىء عن النقص فى فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدلته على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ماتريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى ، ولذلك لايظفر المفكر المتزن من هذا المذهب بشىء واضح . أما الكندى فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذى هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هى العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسى لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعى . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكى وقدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقى لاستدلالاته ؛ وتفكيره فى أوله وآخره لايخرج عن

الدور، ولا يبرأ من الخبط فى عالم الوهم الناشىء عن التحليل المتكلف الذى فيه يسبق الفكرُ موضوعه . أما الكندى فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضى بعد ذلك فى إثباته . وهو فى إثباته تناهى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهى الفعلى تطبيقا دقيقا ، ولذلك جاء مذهبه مثالا من الوضوح والانسجام والصرامة فى إستبعاد تشويش الوهم . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالهما التام فى الوجود، فإن الكندى بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلهى يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منته لأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبيعى بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى فى تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مأثور فلسفى طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربى واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المأثور الثقيل ، وقد إزدادت روحه وازداد عقله وضوحا من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلا واضحا.

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما فى بعض أجزائه من إشارة للبعض ، وفيه فجوات ، وترتيبه الحالى موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصا أو إكمالا لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جدا ، هى على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تـ ون يد التحبير قد أثرت فى العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابى الطبيعة وما بعد الطبيعة للمعلم الأول، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفى الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه فى الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو فى لا جسمية المحرك الأول وكونه عقلا يعقل ذاته فحسب، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقى ، بل هو باحث طبيعى لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى فى نظرته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرها ؛ والتصورات الحسية أو

التصورات التى لاتنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التى يستعملها هى أول شاهد على ذلك . وماذا يفيده القول بالصورة إذا كانت لا تنفك عن المادة ، أو يفيده القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادى المقفل ؟ [١]. الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماما .

مهما يكن من شىء فإن الكندى عرف كتب أرسطو وعرف كتاب ما بعد الطبيعه كاملا فى الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطاث نقله للكندى[٢] . ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هى تسميه كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندى ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذته . ويكفى أن نلاحظ أن كثيرا من آراء أرسطو فى الفلسفة وفى المعرفة بوجه عام فى كتابى الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود فى كتاب الكندى ، لكنه موجود فى صورة لاتبدو أنها ترجمة ، بل هى تعبير شخصى عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولا نجد عند فليسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخى النقدى لآراء المتقدمين ، كأن الكندى لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغا كبيراً من كتاب أرسطو فى مواضع مختلفة ؛ كما أنه تسقط عند الكندى الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعانى الاصطلاحات ،فلا يقابل هذا كله فى كتاب الكندى شىء يستحق الذكر . وفى كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب ؛ ذلك أن فيلسوفنا يسير فى كتابه — بحسب الجزء الذى بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو « الحق الأول الذى هو علة كل حق » سيراً منطقيا منظما إلى حد كبير ، تاركا كثيراً من التفاصيل وضاربا صفحا عن الكثير من الأمثله وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التى نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للغرض الأساسى عند الكندى . فكتاب

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلا كتاب الفهرست ص ٢٥١

الكندى عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق . وهو ينتهى بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندى ليس تلخيصا لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفى عربى إسلامى ، له طابعه الخاص الذى لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير فى تيار التراث اليونانى ، لأن الكندى يخالف أرسطو فى المفهومات وفى الأدلة وفى الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو فى بعض النقط الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول .

وإذا كنا بصدد الكلام عن الكندى وأرسطو ، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو ، أوردها الكندى فى رسالته فى النفس [١] ؛ وهى تدل على أن المعلم الأول يجوز للإنسان فى هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أموراً غيبية ، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعى ، حتى تشاهد حقائق أخرى . وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو واستاذه أفلاطون . لكن ر . ڤالتزر R. Walzer ، فى بحث طريف له بعنوان (شذرة جديدة لأرسطو) Uu frammento nuovo di Ariototele ، ظهر فى مجلة (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية) Studi Ital. di fil. classica ، السلسلة الجديدة ، مجلد ١٤ ، ١٩٣٧، ص ١٢٥ — ١٣٧ ، يرى أن يكون الكلام لأرسطو فى أول الأمر ، عندما كان لا يزال تحت تأثير استاذه أفلاطون ، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس . وهكذا يتبين أن الكندى ربما كان عنده بعض الأشارات التى يعرف منها تطور تفكير أرسطو .

ومما يزيد فى قيمة معرفة الكندى بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيبا جيدا [٢] ، ولا شك أن مما له دلالته أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئا من كتب أرسطو المنحولة التى اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندى إلى الكتاب المسمى « كتاب الربوبية » مثلا ، مع أنه يقال إنه فسره أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندى ليس عنده شىء يذكر من روح مذهب

---

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة فى ذلك .

الصدوز استطعنا أن نحكم أننا مع الكندى أقرب إلى أرسطو الحقيق وإلى المنابع الأصلية للفكر اليونانى .

ولو نظرنا فى كتاب الكندى عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندى للشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندى يعرف مذهب أرسطو فى النفس ، وأنه يزيده تفصيلا ووضوحا ، ولا ستغنينا عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التى لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القارىء تفصيل هذا فى مقدمتنا لرسالة العقل .

الكندى وأفلاطون :

يشبه الكندى أفلاطون فى القول بحدوث العالم والزمان والحركة ، ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندى يرفض وجود شىء أيا كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو فى ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة وغير معينة ، لا هى روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود μὴ ὄν أو القابل δεχόμενον أى الذى يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مباينته لهما فى مفهوم الفاعل الأول الحق — أعنى الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندى أن أمر الخلق وكيفيته أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذى لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك فى قصة طيماوس مثلا . والكندى بحكم نزعته العربية الواقعية ونزعته الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس [١] فنى مذهب الكندى من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحانى غير داثر ، واحد ، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعلق بالكلام عن النفس هنا رسالة الكندى « فى أنه توجد جواهر لا أجسام » ص ٢٦٥ فما بعدها ورسالته فى القول فى النفس ... الخ ص ٢٧٢ فما بعدها وكلامه فى النفس ص ٢٨٤ ورسالته فى ماهية النوم والرؤيا ورسالته فى العقل ص ٢٨٣ و ٣١٢ على التوالى .

وبين محتواها العقلي أو محتواها الحسي المجرد ، بل هي جوهر إلهـي شريف، يفعل فى البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، لأن الروح ليست جسما . وهي وإن كانت فى البدن على نحو ما ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — فى عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهـي ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهـي ، وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامى أو غيره السابق له .

والنفس فى يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهاراً ولا ليلا . هى — كما يذكر الكندى عن أفلاطون ويوافقه عليه — « علامة يقظانة حيّة » بطبعها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومة ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقا جداً وصادقا جداً ، لأن آلته هى العضو الأول والأساسى للإدراك — أعنى المخ — من جهة ، ولأن ملكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى ، بحيث تدرك النفس فكرة الشيء وحقيقته لا مادته . أما الرؤيا فهى استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس. وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب ، واتصلت بالأرواح التى عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة « إلـهية روحانية ملكوتية » . وإذا كانت النفس صافية تامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضا قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع فى أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هى عليه . أما إذا كانت أقل تهيؤاً أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتا ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندى — بيان التشابه بين حياة الفكر فى اليقظة وحياة الفكر فى النوم ، بل بيان التوازى والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها فى كل من الحالين .

والنفس فى هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البـدن انتقلت — بعد تدرج فى النقاء طوراً عن طور — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خَلْفَ السموات[1]، حيث العالم الإلهى والنور الإلهى وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندى يحكى هذا كله نقلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصا لآرائه، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكى، وإن كان يجوز أن نتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معانى أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندى فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعى لأن مذهب أفلاطون فى النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان. وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التى يختم بها الكندى رسالته فى القول فى النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : «والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقلْ للباكين ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة : ينبغى أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيَّة المموهة التى تكسبه الشرة وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكاة ، فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذى قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك فى هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيق ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة ... »[2]

ومما يدل على إعجاب الكندى بأفلاطون ونزوعه منزعه فى روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة فى « أن النفس جوهر بسيط غير داثر مؤثر فى الأجسام » ، ورسالة أخرى « فيما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى

---

(١) نجد نفس الفكرة أيضا فى رسالة الكندى « فى السبب الذى [من أجله] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس » (١) . بل نرى فى بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهى عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون فى أشخاصها ، لا بكلها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندى لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندى فى هذا الباب. على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتعهدها، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هى معرفة ، وأيضا من حيث هى سيرة عملية ، سقراطى أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرية العقل الإنسانى الواقعى وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى فالكندى أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عنى الكندى بالكتابة فى الأخلاق والسياسة وفى فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهى ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد فى التعريفات السقراطية الأفلاطونية التى يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبه بالله (٢)، كما توجد فى ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص فى رسالته « فى الحيلة لدفع الأحزان» (٣)، حيث يبتدىء الكندى بتعريف الحزن بأنه « ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد فى هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الثبات والدوام غير موجودين فى هذا العالم الفانى الذى يحكمه قانون التغير والذى يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان فى سعادته على أنواع القنية الحسية التى لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادى التغير ولا يؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبذولة لكل متغلب يريدها ، وذلك بدلا من أن

(١) الفهرست ص ٢٥٩ ، أخبار الحكماء ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء جـ ١ ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التى هى ملك حقيق لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يغصبها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند الكندى هو الذى يكون بالنسبة للماديات كالملك الجليل الذى لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنياء العامة بالنسبة للخيرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حى ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هى الباقية والجسد هو الداثر ، وكانت هى السائس والبدن هو المسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل فى سبيل ذلك من الألم أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعتاد الخير وتلزم فى أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التى تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحزان ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره ممن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريده لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو فى الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحسد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجا عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسلية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شىء طبيعى يلازم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صبيانى سخيف . وكل المعول فى ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنسانى ، وعلى تربية الشعور بالشخصية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحى الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذى سئل : «ما بالك لا تحزن؟» ، فأجاب : « لأنى لا أقتنى ما إذا فقدته حزنت عليه » ،

أو الذى قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذى كان يأوى اليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التى جعلته ملكا على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل فى تدبير نفسه وسياستها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا فى تكثير ما يحتاج اليه من أنواع القنية أو المتاع الذى يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بمتاعب الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبه فيلسوف العرب بنى آدم فى اجتيازهم هذا العالم الخادع الفانى الكذاب ، الذى يناقض آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم فى سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حينا على شاطىء ، فنهم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شىء ، فعاد سريعا واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض الزاهرة وطيورها وأحجارها الكريمة فبقى حينا ريثما يمتع روحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنه لم ينس غايته ، فعاد وأصاب فى المركب مكانا فسيحا ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلا ضيقا ، زاده ضيقا بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم فى خدمته ، وهو يفنى من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقائه فى البحر . أما الباقون فقد تولجوا فى المروج الكثيفة الملتاثة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون فى متاعهم ، بين روعة ونكبة أو افتراس سبع أو تلطيخ وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للسير كانوا قد توغلوا فى الغياض وغرقوا فى المتاع ، فلم ينته صوته اليهم ، فتُركوا فى المهالك والتهمتهم لهوات المعاطب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقبح بالعاقل أن يكون من مخدوعى حصى الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبت . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسداً قبيحا ، يستوحش منه الإنسان ، كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأسى على شىء فليأس على عدم بلوغه مكانا حسنا فى العالم الحق الدائم البرىء من الآفات ، الذى ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذى فيه يتهيأ للإنسان أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضا على عدم مقدرته على اجتثاث أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع مايلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذى لابد لها من مواجهته يوما ما . فيرى أن الموت فى نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو « الحى الناطق المائت » ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان ينتقل فى أطوار الخلقة من خلايا غذائية فى أعضاء البدن إلى نطفة فى مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسيح ، تطوراً محتوما ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو فى كل مرحلة من مراحل حياته قد لايحب ما بعدها ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما فى الأرض لافتدى به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هى فى الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لاتنالها الآفات . وهو لو فطن لذلك لهانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حينا بشىء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل ألا يعطى هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعا نصب عينه أن المصائب التى تنال مقتنياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها القلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى تصير عند الحكيم كالنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهى القوى التى تسترق الملوك ، وامتلاك لناصية العدو المقيم مع الإنسان فى حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقامها أعظم من سقام البدن .

وهكذا نلاحظ أن الكندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون ، ويتخذ من ذلك عناصر فى وضع سيرة فلسفية حكيمة ، تخلص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا فى سبيل الحياة الخالدة . والكندى يختم رسالته بقوله : « فمثل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا فى نفسك ، فتنجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار . كمل الله سعادتك فى داريك وجلل الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك عن ذل خساسة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم فى أمر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيب عيش » .

أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التى ألفت فى موضوعها قبل الكندى وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

هذه لمحة قصيرة من حياة الكندى وفلسفته وإنتاجه الفكرى . وهى ليست الكلمة الأخيرة ؛ لأنها فى الغالب لا تخرج عن الرسائل التى نشرناها له . أما بقية آراء الكندى ونواحى تفكيره الكثيرة وتأثيره فيمن بعده وكذلك استقصاء البحث فى كل ما قد قلناه ، كل هذا سيتيسر إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التى أعددناها للنشر ، ليكون كل ما نقوله عنه مدعما بالنصوص . وفى هذا الذى قدمناه وفى الرسائل التى تم إخراجها وفى مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربى مسلم كون لنفسه ولعصره من الإسلام ومن التراث العلمى الفلسفى وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله والإنسان والعالم .

محمد عبد الهادى أبو ريدة

كتاب الكندي في الفلسفة الأولى

مقـــــدمة

هذه الرسالة هي أطول ما بين أيدينا من رسائل الكندي : وقد كتبها للخليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عام ٢١٨ هـ وعام ٢٢٧ هـ (٨٣٣ — ٨٤٢ م) .

ونحن نعلم أن الكندي كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب ابنه أحمد[1] : ولا شك أنه قد كتب هذه الرسالة أيام صلته بقصر الخلافة وتمتعه بالحظوة فيه . بدليل ما نجده في أولها من رفع شأن المعتصم وإشادة بآبائه وبما للتمسك بهداهم من الخير . ويشير الكندي في كتابه في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

ونبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام يدل على علو تصور الكندي العربي ، من موقفه وسط المعتزلة ووسط الفكر العربي ، بما انفتح أمامه من ميادين للمعرفة متعددة . للفلسفة وأهلها : وهو يتحدث عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف الكامل الفلسفة .

وللفلسفة عنده شرف بوجه عام على جميع العلوم : والشرف الأعلى على فروع الفلسفة جميعا إنما هو للفلسفة الأولى التي هي « علم الحق الأول الذي هو علة كل حق »

ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول والعلة الأولى ، فلا جرم أن يقرر الكندي أنها أعلى العلوم مرتبةً ، وأن يتمثل له الفيلسوف التام رجلا يحيط بالعلم الأشرف .

* * *

---

(١) تتمة صوان الحكمة للبيهقي ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ ص ٢٥ .

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العلل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة في الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء يظهر فيها دور البدء فى وضع المصطلح الفلسفى العربى ، كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه(١) ، يتكلم عما يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها فى غير موضع من تآليفه الفلسفية ؛ وهو يحصر هذه المطالب فى : هَلْ ، ما ، أىّ ، لِمَ ؟

١ — السؤال عن إنّيّة الشيء ، يعنى هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعنى ماهو ؟ أو : تحت أى جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أىّ الأشياء هو ؟ يعنى أىّ فصل يميزه وسط الجنس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعنى لِمَ هو ؟ أعنى السؤال عن علته الغائية أو التماميّة ، كما يقول .

ويقول الكندى إنه إذا اجتمع السؤال عن : ماهو الشيء ؟ وأى شيء هو ؟ كان ذلك بحثاً عن النوع .

ثم يتكلم المؤلف عن كيفية انبناء العلم بشيء من العلل الأربعة على العلم بالآخر :

فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ؛ والعلم بصورته يتضمن العلم بنوعه (أنظر ما يلى ص ٩٠) ؛ وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذى يميزه ؛ والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بحدّ الشيء وحقيقته .

وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « الفلسفة الأولى » : لأن الفلسفة كلها منطوى فى علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أوليّة هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ، والجنس ، والترتيب المتضمّن العلم الأوثق ، والزمان .

---

(١) يسميها : العنصر ، يعنى المادة أو العلة المادية ، كما سميت غالبا بعد الكندى ؛ الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ؛ الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ؛ وأخيراً العلة المتممة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « ما من أجله كان الشيء » ، يعنى العلة الغائية بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندى . راجع فيما يتعلق بالعلل كلاما أكثر مفصلا فى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد .

يلي ذلك كلام يدل على ما نجده عند كبار الباحثين من شعورٍ بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلْها كاملةً أحدٌ : ومن شعورٍ بقصر حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط بالحقيقة أحد : وشعورٍ بتضامن الباحثين فى الفلسفة فى الوصول إلى الحق فى أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم فى جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من ثمرات جهودهم مع مرور الأعصار الشىءُ الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم أصحُّ فكرة عن الحق .

وهو إذ يحسّ بهذا النسب العالى الذى يربط بين طالبى الحق ، يشعر الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودَيْن : وهو يستحسن فى هذا الباب ما أثر عن أرسطو من وجوب الشكر ، حتى لآباء من جاءوا بشىء من الحق ، فضلا عن وجوبه للأبناء .

وهو ، بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين صدق المتفلسفين من غير العرب ، حين قالوا إن جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأهله الحقُّ من جهدٍ ، حتى إن البعض لم ينَلْ منه شيئاً .

نلمح بعد هذا تقديراً لقيمة الحق وشرفه وحضاً على وجوب استحسانه واقتنائه ، مهما كان مصدره : وهذه خاصة جميلة تتجلى عند الكندى وتعبر عن الحكمة العالية التى تتضمنها عباراتٌ مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية مثل : « الحكمة ضالّة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أى إناء خرجت » ، « لا تعرفْ الحق بالرجال ، إعرفْ الحق تعرفْ أهله » ، والتى تبين فى الوقت نفسه مقدارَ رغبة العرب ، أولَ عهدهم بالأفكار الأجنبية عنهم ، فى الانتفاع بهذه الأفكار وضمّها إلى تراثهم العقلى ، أيًّا كان نوعها أو مصدرها ، ما دامت تتّسم سمة الحق . لأنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق ، كما يقول الكندى نفسه .

ثم يمضى المؤلف فى بيان طريقته : هى تقوم على ذكر آراء القدماء الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأيسره ، ثم إكمال ما لم يقولوه وافيا بما أدى إليه الجهد والبحث : وذلك دون توسّع فى حلّ العقد الملتبسة فى المسائل العويصة .

وهو ينبه على السبب الذى يدعوه إلى ذلك : هو يخشى أن يسىء تأويل كلامه بعضُ المتّسمين بالعلم فى عصره ، المتوّجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم غرباء وفى ميدان الحق أدعياء .

وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندى وعلى ناحية من أحوال العصر الذى عاش فيه ، وخصوصاً نجد وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحظوظ النفس التى تحجب البصيرة عن نور الحق والذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم المزوّرة ؛ وهو يصفهم بأنهم المتّجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شىء .

ويُدخل المؤلف فى ذلك دفاعاً عن الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقيقتها مبيناً أن الفلسفة تحوى علم الربوبية والفضيلة وجملة العلوم النافعة : وهذا ما جاءت به الأنبياء .

ثم يحاول أن يُلزم خصومه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة : لأنهم إما أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على ذلك ؛ وهذا الدليل لابدّ لهم أن يلتمسوه من الفلسفة التى هى علم الأشياء بحقائقها .

ثم يسأل الله المطلعَ على السرائر ، التوفيق والحفظ ، فى دعاء مؤثر يدل على إيمان عميق ، ويذكّرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وعقائده من جهة أخرى ، مثل ابراهيم النظّام وغيره (راجع كتابنا عنه ص ٧١) .

ويريد الكندى إقامة الحجة على الربوبية ودحضَ أدلة المعاندين بحجج تقمع كفرهم ، وتهتك سجوف فضائحهم ، وتُبين عن عورات مذاهبهم المردية فى الهلاك : فهو بطل عربى جرىء مخلص ، يحمل الراية مدافعاً عن العقيدة الأساسية عند العرب المسلمين إزاء التيارات الإنكارية المعادية ، بل إزاء الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ويتجرون بالدين .

* * *

بعد هذا يتكلم المؤلف عن « الوجود » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — وبحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ويعرفه ، وأنه على نوعين :

أحدهما مادّى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفى الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، ذلك هو الإدراك الحسى : وهو قريب من الإنسان ، لأنه يجده بالحس ؛ وهو بعيد عن الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثّل فى النفس ؛ وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط فى أن كل شيء هو فى تغير مستمر (πάντα ῥεῖ = كل شيء يجرى، يعنى يتغير، أو: يسيل ، كما يعبر الكندى) .

والثانى عقلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه .

ثم يحاول الكندى أن يثبت ذلك بوجود الجزيئات المحسوسة والكليات ، أعنى الأنواع المعقولة الثابتة فى النفس من غير مثال كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية : وهو يذكر من أمثلة هذه الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا متمكن فيه ، لتحتم وجود المتمكّن ، لأن المكان والمتمكّن من المتضايفات المنطقية التى لا يوجد أحدهما بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء خارجَ العالم ، فلأن القول به يؤدى إلى القول بوجود جسم لا نهاية له خارج العالم : وهذا مستحيل ، لأنه يحتم وجودَ جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل (١) .

على أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلاء أو ملاء ، فكرة أساسية فى مذهب أرسطو .

* * *

(١) هذا أصل أساسى عند الكندى نجده فى كثير من رسائله مثل رسالته « فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ... الخ » و « فى إيضاح تناهى جرم العالم » و « فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . وفى هذا الأصل ، كما فى الرأى القائل بأنه لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلاء ولا ملاء ، يتفق الكندى والمتكلمون مع أرسطو .

على هذا النحو يتحدد للكندى موضوعُ ما بعد الطبيعة، و يتحدد منهجه أيضا.

أما الموضوع فهو غير هيولانى؛ يعنى غير مادى، ولا تعلق له بالمادة؛ وليس له مثالٌ فى النفس؛ وهو يُوصَل إليه بالأبحاث العقلية.

أما من حيث المنهج فإن الكندى يتكلم عن الخطأ المنهجى الذى وقع فيه بعضُ الناظرين فيما وراء الطبيعة، وهو أنهم تمسكوا بتمثُّل موضوعاتها فى النفس، غيرَ متجاوزين دورَ الأطفال أو مرتبةَ من يعتمد على قوة المخيِّلة، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين، مع أن موضوعَ ما بعد الطبيعة مخالفٌ لموضوع الطبيعة فى ماهيته وأحكامه: والأول واضح تماماً، ينفذ فيه العقل نفوذاً كلياً؛ فلا حاجة إلى تمثُّله فى النفس. ومن أبى إلاَّ تمثّله فقد أخطأه، وصار كالوطواط الذى تعشى عينه عن رؤية الأشياء الواضحة فى شعاع الشمس.

وعلى أساس الفكرة الأساسية للكندى فى أن لكل موضوع منهجاً خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين فى الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له: وهو يصل من هذا إلى أن المنهج الرياضى يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة.

ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة [1]، فإن الكندى ينتهى من ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة. كأنه يبنى ذلك على منهجها وموضوعها.

فيقول: إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك ».

و بعد أن ينبه على أنه ينبغى ألاَّ يُطلَب فى كل مطلوب المعرفة البرهانية: لأن البرهان لا يكون إلا فى بعض الأشياء، ولأنه لا يكون لكل برهان برهان، و إلاَّ سار ذلك إلى غير نهاية واستحال العلم على الإطلاق — لأن ما لا يصل الإنسانُ إلى علم أوائله لا يمكنه أن يعلمه — و بعد ذكره أنه يجب فى الرياضيات طلبُ البرهان لا الإقناعات، و بعد أن يشير إلى أن لكل موضوع بحث

---

(١) يعرّف الكندى فى أكثر من رسالة « الطبيعة »، أخذاً عن أرسطو، بأنها « علة الحركة والسكون عن حركة »؛ وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضا فى رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة.

(نظر تمييزى = نظر يتميز فيه الموضوع عما عداه) طريقةً فى المعرفة (وجوداً خاصاً) غير طريقة الآخر ، بحيث تؤدى مخالفةُ هذه القاعدة إلى ضلال كثير من الباحثين ، بعد هذا كله ينتهى إلى أنه لا ينبغى أن نطلب فى العلم الرياضى إقناعاً ، ولا فى العلم الإلٰهى حسًّا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، (القضايا والأقيسة) ولا فى البلاغة برهانا ؛ ولا فى أوائل البرهان برهانا .

* * *

بعد هذا ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفهومات والمعانى مبتدئاً بتعريف الأزلىّ وأحكامه — خصوصاً القدَم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلىَّ هو الذى لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثُم يستنبط بقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ماينشأ عن القول بضدّها من تناقض .

* * *

يمضى الكندى بعد ذلك فى إثبات استحالة وجود جرمٍ (جسم) لانهاية له بالفعل ، مُقدِّماً لذلك بالمقدمات الرياضية المشهورة التى نجدها فى رسائله الأخرى ، مثل «رسالته إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم» و«رسالته فى مائية مالا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال لا نهاية له» ، وخصوصا فى «رسالته إلى على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» . والمقدمات والآراء التى يذكرها لا تختلف خصوصاً عما فى الرسالة الأخيرة إلا قليلا ؛ ومعظم هذه الرسالة موجود فى كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ. ويثبت الكندى تناهى الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجملا ما فى الرسالة الأخيرة(١) : ثم ينتقل إلى الكلام فى أنه لا بدّ ، إذا وُجد الجرم ، أن توجد الحركةُ ، وفى أن جرم الكلّ (جسم العالم) متحركٌ بالضرورة .

وهنا يحاول أن يُبطل الرأى القائل بأن يكون العالم متحركا عن سكونٍ كان أولاً ، لما يؤدى إليه ذلك من التناقض ، وهو يبينه :

وذلك أنه إما أن يكون جرمُ العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديما ؛

---

(١) نجد هذا الكلام على الحركة أيضا فى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

فإن كان موجوداً عن عدم فإن تَهَوِّيه أيْساً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً بعد أن لم يكن ، هو كَوْن ؛

والكَوْنُ أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندى فى مواضع أخرى (فيما يلى مثلا ، وفى رسائل أخرى) ؛

وإذا كان هذا الكَوْن (الحركة) لم يسبق ذاتَ جرم العالم ، فهو ذاتُ جرم العالم ؛

وإذنْ فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة ؛

وقد كان الفرض أنه كان ساكنا ؛ فهو موجود ساكناً ، ومعدوم ساكناً ؛ وهذا تناقض ؛

وإذَنْ فالجرم ، إنْ كان موجوداً عن ليس (عن عدم) ، لا يمكن أن يسبق الحركة . أى لا يمكن أن يكون كان ساكنا ، ثم تحرك .

ولو كان لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم تحرك بالفعل ، لوقعنا فى تناقض آخر ، وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يتكلم الكندى عن تساوق الزمان والحركة والجرم . بحيث لا يسبق بعضها بعضاً . على النحو الذى نعرفه فى رسائل الكندى الثلاث التى تقدمت الإشارةُ إليها .

وهو ينتهى ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون جرم العالم حادثاً : ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناهٍ :

فمن ذلك أنه لو كان قبل كل زمانٍ زمانٌ أبداً و إلى غير نهاية . وفرضنا فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً : لأن قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقَطْعَ ما لا نهاية له مستحيل : هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى ما لا نهاية له قَدْراً من الزمان معلوماً متناهياً من آخره : ولكنه غير متناهٍ من أوله ، فهو إذن متناه لا متناهٍ ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرمَ بغير مُدَّة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلافٌ لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدمَ الحركة وقِدمَ المتحرك ، أعنى جرم العالم .

و بعد أن أثبت الكندى وجوب تناهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمانٌ لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمانٌ لا نهاية له ، وهو يبنى دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضى . الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودةٍ زمانٌ محدود ، استحال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيدَ فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حدٌّ بين ماضٍ ومستقبل . وهو حدٌّ بين محدودين .

* * *

بعد هذا يعالج الكندى فى الفن الثالث مشكلةَ هل الشيء يمكن أن يكون علة لنفسه : وهو يصل إلى أن الشيء لا يمكن أن يكون علة لذاته ، وذلك بعد حصر أربعة وجوه من الاحتمالات . يبنيها على تمايُز اعتبارى بين الشيء وذاته — لأن الشيء بحسب الفرض سيكون علة لذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .

* * *

و بعد أن يذكر أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ، يقرِّر أن ما لا معنى له فليس وراءه موضوع يُطلب بالبحث : فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة تقصد بحث ما له موضوع يُطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلياً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفى لا يُعنى بالجزئيات ، لأنها غير متناهية ولا محصورة ، فلا يمكن أن يحيط بها علمٌ ، فضلاً عن الفلسفة : لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التى يمكن أن تُعلمَ حقيقتها ؛ وهذه تنحصر فى « الأشياء الكلّية المتناهية المحيط بها العلمُ كمالَ علمِ حقائقها » .

و بعد أن يقسم الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مقَوِّمة لذات الشيء : وهى الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية ، قوامها بالشيء ووجودها متوقف عليه ؛ وهي الأشياء العرضية ،

يتكلم عن تعريف الذاتيّ والجوهريّ وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع ، يقع على أشياء كثيرة ، ويُعْطى كل واحد منها حَدَّهُ واسمَه ؛ وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان ، أعنى « الصورة » المشتركة بينهم (يعنى « النوع ») ؛

وإلى ما يقع على صور كثيرة كالحيّ الواقع على كل صور الأحياء ، من إنسان أو حيوان ، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفَرِّق ، هو الذى يميز بين الأشياء ، كالناطق الذى يفصل بعض الحى عن بعض ، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى الإنسان ، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون فى أشياء كثيرة ، عامٌّ لها : كالبياض الذى يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « العرض العام » .

وهكذا ينتهى الكندى إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) ، والفصل — وهى الجوهرية : والخاصة والعرض العام — وهما العرضيّان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيئان : الجوهر والعرض .

ثم هو يُدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذى معنى : وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

* * *

يبنى الكندى على هذا كله كلامَه عن الشىء الواحد، مُبَيِّناً أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة.

يلى هذا كلامٌ عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى: طبيعى وصناعى، ثم استطرادٌ إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات؛ مثل التفرقة بين لفظ «الكلّ»، الذى هو لفظ يُستعمل فى الكلام عن متشابِه الأجزاء وعن غير متشابه الأجزاء وعن كل ما هو متَّحد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد، وبين لفظ «الجميع» الذى لا يُقال إلا على ما هو غير متشابه الأجزاء؛ وأيضاً مثل التفرقة بين لفظ «الجزء»، الذى يَقسمُ الشىء إلى أقدارٍ متساوية، ولفظ «البعض» الذى يقسمه إلى أجزاء غير متساوية.

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية، مُثْبِتاً على نمط ثابت متكرر مُمِلٍّ، أن كل ما يُقال على الأشياء كالجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والكل، والجزء، والجميع، والبعض، فهو عارض: فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثِّرٍ خارج عنه، يُفيد الوحدةَ.

* * *

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول «بواحد حق»، وحدتُه له بذاته، غيرُ مستفادة من شىء آخر.

ثم يحاول الكندى أن يزيد ذلك بياناً. فيتكلم فى أنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرةٌ بلا وحدة، ولا وحدةٌ بلا كثرة، فى كل محسوس أو ما يلحق المحسوس. وهو يتكلم فى هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرارٌ مُمِلّ:

إن طبيعة كل ما يدركه الحسُّ ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون:

واحداً أو كثيراً.

أو واحداً وكثيراً معاً،

أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتّةً،

أو بعضُها كثيراً لا واحداً بتّةً.

ثم يبيّن بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات، بطلاناً مختلف الصور؛ وكلها يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كلٌّ احتمال من الاحتمالات المتقدمة.

وإذا كان لابدّ من أن الوحدة والكثرة تشتركان فى كل محسوس فإن الكندى يبحث فى علة ذلك :

أهو البختُ والاتفاق ، يعنى بالصدفة ؟

أم هو بعلّة ؟

وهو بعد أن ينتهى إلى أن اشتراك الكثرة والواحدة فى الأشياء المحسوسة لايمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يَثْبُتُ له أن ذلك لابد أن يكون بعلة منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هى علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعلة أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلةَ بعضُ الأشياء ، ويتحتم أن تكون أقدم منها جميعاً :

وهى إما أن تكون وحدةً فقط أو كثرة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .
وينشأ عن الفرضين الأوّلين التناقضُ ، كما تقدم .
أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر فى :
أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة . فيؤدى ذلك إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما . فيؤدى هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية : وهو مستحيل ، لأنه لايمكن أن يكون شىء بالفعل بلا نهاية .

فلم يَبْقَ إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما : تكون أعلى منهما وأشرف وأقدم . لأن العلة قبل المعلول بالذات ؛ وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ؛ لأن المشاركة فى المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير نهاية ، وهو ممتنع فى العلل ويجب أن لا تكون هذه العلة مُجانسةً لهما ، لأن الأشياء التى من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهى بناء على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هى علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهى المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً «علة أولى غير مُجانِسة ولا مُشاكلة ولا مُشابهة ولا مُشاركة لها» .

ويبحث الكندى فى ختام هذا الفن الثالث مسألة هذه العلة الأولى :

هل هى واحدة أو علل كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة . لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الآحاد . فهى إذن كثرة ووحدة معاً : فتكون علة الكثرة والوحدة الوحدةَ والكثرة . وإذن يكون الشيء علة ذاته : ولكن المعلول غير العلة ، فالشيء غير ذاته : وهذا تناقض . وينتهى المؤلف من ذلك إلى أن العلة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفى الفن الرابع يبين المؤلف معنى الوحدة فى المحسوسات ومايلحق المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التى بالمجاز .

وهو يبدأ بالكلام على أن بعض الصفات التى فيها تقدير ، مثل العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تطلق على الشيء الذى تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسَل بل بالإضافة إلى شيء آخر و بالنسبة إليه . ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدّى إلى أن يكون الشيء الذى لا نهاية له غيرَ موجود لا بالفعل ولا بالقوة : لأنه لا يكون شيء أعظمَ من الشيء الذى نسميه عظيما ، إن كانت تسميتنا له كذلك بمعنى مرسل ، أعنى غير مقيد بنسبته إلى شيء آخر ، لأنه لو كان ثَم ما هو أعظم منه بقوة أو بالفعل ، لم يكن الأول عظيما بالمعنى المرسل : لأن ثَمّ ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندى النتيجةَ المتناقضة فى ذلك :

لو كان الذى هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إمّا مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهى من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شيء يمكن أن يكون أعظم العن مظم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيـــان ما ينشأ عن ضدّها من تناقض :

١ — لو كان للعظيم المرسل ضعفٌ مثلا ، ولم يكن هذا الضعفُ أعظمَ منه ، بل مساوياً له ، لكان ، من حيث هو عظيمٌ مرسل ، كُلاًّ ؛ وكان ، من حيث إن له ضعفاً ، جزءاً ؛ وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقضٌ شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ منه ، بل أصغر ، لكان الكلُّ أصغر من الجزء ؛ وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يمضى المؤلف فى محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هنـاك عظيم مرسل ، وذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلا ؛

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالاضافة إلى غيره .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيما ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافه ، فهو الأكبر الذى غيرُه أصغر منه دائما .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندى هنا — على الأقل إذا اعتمده على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ؛ لولا أن الكندى ، بحسب ما يُؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بفكرة فى العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعِظَم والصغر .

* * *

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع الكم ؛

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكميات؛

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندى يقول إن العظيم لا يُقال قولا مرسلا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضا لا يُقال ، عنده ، قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضا قولا مرسلا ، لأن الواحد ليس عدداً فى رأى الكندى ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ؛ وهو يبينها ، مطيلا ، فى أن الواحد ليس بعدد ، وشاعراً آخر الأمر أنه فى حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

ولذلك يستند إلى فكرة أن رُكن الشيء ، أعنى ما يتألف منه — كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دالّ على شيء — ليس هو الشيء ، و بالتالى أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عدداً ؛

ثم يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير والقليل والكثير لا تقال قولا مرسلا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جنسها ؛ وهو يؤكد ما تتضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من الكمّ المتصل وأنه لا يُقال على العدد ، كما لا يُقال على القول الطولُ والقصر إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهى إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بتةً .

وكأنّ كل ما تقدم تمهيدٌ للكلام فى صفات الواحد الحق :

فبما أنه قد تقدم أن ما له جنس فليس بقديم ، فإن المؤلف يمضى فى بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أوّلىّ) ، لا جنس له ، ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية . وهو ليس حركة ، ولا نفساً ، ولا عقلا ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا عنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

و بعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، لعلها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هى فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة فى الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هى القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حقّ ، هو الذى يُفيد الوحدة ولا يستفيدها من غيره . و بما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيدٌ إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذى « ليست وحدته شيئاً غير هُويّته » ؛ الوحدة نفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تتهوّى — أعنى توجد — بفعل الواحد الحق ، فهى حادثة ، والصفات التى يذكرها الكندى للواحد هى فى الحقيقة الصفات التى يرى أن تُطلق على الله ، وإن كان الكندى لايذكر اسمه ، بل يتكلم عنه فى أواخر الرسالة بقوله : « جلّ وتعالى » .

ومن أسفٍ أن هذا هو كل ما عندنا من كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى : ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول فى آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلواً طبيعياً . ولكن عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجُدْ علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، فى كتاب ما بعد الطبيعة ، هى من الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندى وللفلسفة العربية بوجه عام .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندى إلى المعتصم بالله

فى الفلسفة الأولى

أطال الله بقاءك ! يا ابن ذُرى السادات وعُرى السعادات ، الذين من استمسك بهديهم سعد فى دار الدنيا ودار الأبد : وزيّنك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهّرك من جميع طبع[1] الرذيلة !

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلةً وأشرفها مرتبةً صناعةُ الفلسفة ، التى حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان : لأن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق ، لا الفعال سرمداً ، لإنا نمسك ويتصرم الفعال ، إذا انتهينا إلى الحق .

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة ؛ وعلةُ وجودِ كلِّ شىء وثباته الحقُّ ، لأن كل ما له إنّيّة[2] له حقيقة : فالحقُّ اضطراراً موجود ، إذنْ ، لإنّيّاتٍ موجودة .

---

(١) هذه الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، ومعناها بفتح الياء الدنس .

(٢) فى الأصل انية دون شكل ولا مد ولا تشديد ؛ وهذا اصطلاح فلسفى قديم ، يُعرف مدلوله ، وإن كان ضبطه بالشكل وأصله غير معروفين على التحقيق ؛ فإذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجانى وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا : آنية ؛ وهى تدل عند الجرجانى على الوجود العينى ، يعنى المتحقق أمام الحس ، وذلك خصوصا فى مقابلة الماهية ، أعنى ما يُعقل من الشىء (راجع مادتى إنية وماهية فى التعريفات للجرجانى) .

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض ، وإن كان بعض مؤلفى العرب مثل أبى البقاء فى كتابه الكليات (ط . القاهرة ١٢٨١هـ ص ٧٦) يقول إنه مشتق من إن التى تفيد فى اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود ؛ فالإنية ، إذن ، هى كون الشىء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه محسوس مشاهد . وربما بدا رأى أبى البقاء متكلفاً ؛ ولكنا نجد فى لسان العرب (مادة إن) ...

وأشرفُ الفلسفة وأعلاها مرتبةً الفلسفةُ الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذى هو علّة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط

= أنه بحسب رأى النحويين القدماء قد تكون فى كلمة إن هاء مضمرة ، وذلك فى مثل قول القرآن : « إن هذان لساحران » ، على تقدير : « إنه هذان لساحران » ، وذلك فى لغة بعض قبائل العرب . وقد يلحق بإن الضمير ، اجتزاء عن ذكر الشيء ، مثل قول ابن قيس الرقيات :

ويقلْن : شيب قد علا ك ، وقد كبرتَ ، فقلت : إنه

أى : إنه قد كان . ويقر أبو عبيد هذا على أنه « اختصار من كلام العرب يكتفى منه بالضمير ، لأنه قد عُلم معناه » . وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل : هل كذا موجود ؟ أن تقول باختصار : إنه ، أى إنه موجود ؛ فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعى أعنى الإنية .

على أن الدكتور عبد الرحمن بدوى يعتبر أن رأى أبى البقاء تخليط ، ويقول (كتاب الزمان الوجودى ص ٤ — ٥) إن من الظاهر أن الكلمة لعربية — وهو يختار أن يقرأها آنية — « تعريب دقيق » لمصدر الكينونة اليونانى (εἶναι ، تنطق : أَيْنَيْ ، وتقابل to be الانجليزية ، و être الفرنسية) ؛ ولكن الدكتور بدوى لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب ، مع أنه لا يعدو غالبا أن يكون صيغة لغوية محايدة ، وأنه ، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفى فى الدلالة على الوجود ، غير مشهور ؛ ولا هو أبان كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك . ولا بد أن يتساءل الباحث لماذا يعرب المصدر الدال على الكينونة فى اليونانية ، وينسب إليه فى نفس الوقت على طريقة العرب ، من غير أن يكون تعريب المصدر أولا أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطوة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل: ὄν ، (تنطق : أُنْ . ومعناها الوجود ، أو الموجود) ؛ ومثل ὤν (تنطق : أُون ، ومعناها الكائن . فهى اسم الفاعل من المصدر اليونانى) ؛ أو مثل οὐσία (تنطق : أُوزيا = الماهية ، الجوهر ، الموجود) ، على اختلاف معانى هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كَوْن من كان ، أفلا يجوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبى — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ἦν (تنطق : إِن) اليونانية التى معناها فى اللغة اليونانية كان أو وُجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب والذى قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة .

وإذا كان قد يخيل للانسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها من طريق أَيْنِيَّة ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتعسف والتكلف ، خصوصا لأنه يؤدى إلى الالتباس بكلمة الآنية التى هى نسبة إلى الآن الزمنى . ولابد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التى كان المترجمون يترجمون عنها فى الغالب ، لترى هل كان فى الاصطلاح الفلسفى السريانى لفظ يقابل الإنية فى لغة العرب . =

= ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصا وأنهم منذ العصر المبكر لعهدهم بالفلسفة قد استعملوا لفظ الكون في الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم في مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ميوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لذاته وللمكان ، وهذه الأحوال هي ما سموه الأكوان الأربعة ، أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن ابراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون عند الجرجاني في تعريفاته ، ومقال هورتن عن معنى الكون من حيث هو اصطلاح فلسفي في مجلة جماعة المستشرقين الألمان M. Horten : Was bedeutet al-kaun als philosophischer Terminus ? Zeitschrift der Deutchen Morgenlaendischen Gesellschaft, Bd. 65, 539–549

والكندي نفسه يستعمل لفظ الكون بمعنى الوجود أو الحدوث ، كما تدل على ذلك رسائله التي بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية ، إذا صرفنا النظر عن استعماله لمعنى الكون في مواضع كثيرة جداً من رسائله .

وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليوناني الدال على الوجود ، لأنه كان عندهم اللفظ العربي المقابل له والذي يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ، لاسيما أن العرب كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها الكندي نفسه ، هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميمة في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية،حتى قبل الكندي بكثير(راجع ما ذكره مثلا كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما ، مجلد ١٤ (١٩٣٢ — ١٩٣٤) ص ١ — ١٠:فنجد كلمة οὐσία يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد)،وكلمة ὑποκαίμενον يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ، وكلمة ميتافيزيقي يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد ، وهكذا) .

هذا إلى أنهم لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها — مع شدة حاجتهم إلى التعريب — نظراً إلى وجود المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ العربي ، فيقولون مثلا : كمية ، كيفية ، مائية (ماهية) ، هوية ، بل هم استعملوا أفعالا من بعض الأسماء والضمائر مثل يتبعض (من بعض) ، ويتهوى (من هو) وأيس الأيسات ، أي أوجد الموجودات (من الأيس ، راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة الكندي في "فاعل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الإنية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله (تعريفه للفلسفة في رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دي بور فهو ،متابعة لديتريسي،يضبط الكلمةهكذا : أَنِّيَّة ، ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التفكير وطريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون (οὐσία,ὄν) ؛ لكن تسمية هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ، يعني =

=استعماله للفظ ὅτι (تنطق هوتى = أن . بالعربية) ؟ أو هى تدل على الوجود فى مقابل الماهية؟ ويقول دى بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل (liber de causis ، وهو مختارات من كتاب لبرقلس ، ولكنه نسب إلى أرسطو ، نشره Bardenhewer ، ١٨٨٢) ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دى بور يجد فى كتاب الربوبية (ص ١٠٨ من النص العربى الذى نشره ديتريصى Fr Dieterici) ذكر ستة أوائل (مبادىء للكون) هى : العقل والأنية والغيرية والهوية والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهى تقابل فى رأيه المقولات الخمس الكبرى فى محاورة السوفسطائى لأفلاطون ، أعنى : ὄν, θάτερον, ταυτόν, κίνησις, στασις ؛ ويقول دى بور إنه فى كتاب العلل (14 — 1 §) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المحققة التى هى والوجود شىء واحد ، وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كمالا من العلة الأولى، ثم يليها عقل وهكذا. لكن يوجد فى كتاب العلل بعد ذلك (22 §) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 §) كلام عن الهوية دون تمييز واضح بينها وبين الأنية . وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب الفصوص يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية . ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى أنيات . لأن لها وجوداً جزئياً (τό δε τι = الوجود الجزئى) بحسب مرتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مقالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الملحق ص ٢٤ (مادة Anniya) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا
A — M. Goichon : Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina.)
ط . باريس ١٩٣٨ ص ٨ — ١١) مادة قيمة عن لفظ الإنية عند ابن سينا . وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشىء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : «إن» فى تأكيد وجود موضوع القضية وإلى أنه من هذه الكلمة المؤكدة التى هى معنى الكلمة اليونانية ὅτι (= أن . بالعربية) أو معنى ὄν (= الموجود) ، كما يقترح الأستاذ ماسينيون استناداً إلى قول مؤلف عربى . استعمل كلمة إن بمعنى الموجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا وهو : « الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌّ وموجود » . وهى تضبط الكلمة على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنقل عن ابن سينا نصا آخر هو : « لا ماهية لواجب الوجود غير أنه واجب ، وهذه هى الإنية » .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجليا لاستعمال كلمة إنية عند الكندى الذى يقول فى موضع من رسائله إن الله « هو الإنية الحق » (كتاب الكندى فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة ... الخ) . فإن الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

وإذا كان الكندى هنا يستعمل لفظ الإنية فى الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية فى مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارىء فهرس مصطلحات الكندى فى آخر الكتاب فيما يتعلق بالإنية والماهية والهوية ... ا . =

بهذا العلم الأشرف ، لأن علمَ العلة أشرفُ من علم[١] المعلول : لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً : وإما صورة : وإما فاعلة ، أعنى ما منه مبدأ الحركة : وإما متَمِّمة ، أعنى ما من أجله كان الشيء .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا فى غير موضع من أقاويلنا الفلسفية :

إما : « هل »[٢] : وإما : « ما » : وإما : « أىّ » : وإما : « لِمَ » .

فأما « هل » فإنها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لها جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها :

و « أى » تبحث عن فصلها ،

و « ما » و « أى » جميعاً تبحثان عن نوعها ،

و « لِمَ » عن علتها التمامية ، إذْ هى باحثة عن العلة المطلقة .

وبيّن أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها : ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها : وفى علم النوع علم الفصل ، فاذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدها . وكلُّ محدود فحقيقته فى حده .

فبحقٍ ما سمى علمُ العلة الأولى : « الفلسفةَ الأولى » ، إذْ جميع باقى الفلسفة منطوٍ فى علمها ، وإذ هى أول بالشرف . وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية[٣] ، وأول بالزمان ، إذ هى علة الزمان .

= أما عند بعض الصوفية فالإنية ترتبط بـ « أنا » ، وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية فى مثل قوله تعالى : « إنى أنا الله لا إله إلا أنا » ؛ وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تطلق على الذات المغيبة فإن الإنية تطلق على معقول لعبدها (أنظر كتاب الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلانى ط . القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩ — ٦٠) .

(١) فى الأصل : علة ، وهو خطأ ظاهر .

(٢) يذكر الخوارزمى فى مفاتيح العلوم فى الفصل الأول الخاص بمواضعات المتكلمين ، فيما يتعلق بالموجود ، أنه هو الذى يصح أن يسأل عنه السائل : هل يُعدم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ؛ وفيما يتعلق بالمعدوم ، أنه هو الذى يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون فى هذا ما يدل — دلالة ما — على قصد الكندى من ذكره مطلب « هل » بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ، أعنى هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر فى العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث فى العلل الأربعة .

(٣) عليها فى الأصل علامة + إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لعلها : علماً .

ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر(١) أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدّية ؟ فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سُبُلاً وآلات مؤدّيةً إلى علم كثير مما قصروا عن(٢) نيل حقيقته ، و[لا]سيما إذ هو بيّنٌ عندنا وعند المبرّزين من المتفلسفين قَبْلَنا من غير أهل لساننا أنه لم يَنَلْ الحقّ — بما يستأهل الحقُّ — أحدٌ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط [به] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم يَنَلْ منه شيئاً ، و إما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقُّ . فإذا جُمع يسيرُ ما نال كل واحد من النائلين الحقّ منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدْرٌ جليل .

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى(٣) بكثير من الحق ، إذْ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقّية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المُسهّلة لنا سُبُلَ الحق : فإنهم ، لو لم يكونوا ، لم يجتمعْ لنا ، مع شدّة البحث فى مُدَدِنا كلها ، هذه الأوائلُ الحقّية(٤) التى بها تخرّجنا(٥) إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية(٦) ؛ فان ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب و إيثار التعب فى ذلك .

وغيرُ ممكن أن يجتمع فى زمن المرء الواحد ، و إن اتسعت مُدّته ، واشتدّ بحثه ، ولَطُف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك(٧) من شدة البحث و إلطاف النظر و إيثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة .

---

(١) فى الأصل غير منقوطة ، فجائز أن تكون أكبر أو أكثر .
(٢) فى الأصل : من .
(٣) فى الأصل : أتا .
(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الحقية ؛ تمشيا مع الفكرة .
(٥) يمكن أن نضبطها : تخرُّجُنا ؛ أو تخرّجْنا ؛ والمعنى مفهوم فى الحالين .
(٦) على هذه الكلمة نقطة واحدة ، رجحت لى قراءتها : الخفية ، وهو ما يلائم السياق أيضا .
(٧) هكذا فى الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ؛ وجائز أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أى حال .

فأما أرسطوطالس ، مبرِّز اليونانيين فى الفلسفة ، فقال : ينبغى لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشىء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم ، و إذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال فى ذلك !

و ينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، و إنْ أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا] [(١)] ، فانه لاشىء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغى] [(٢)] بخسُ الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ؛ ولا أحد بخس بالحق ، بل كلٌّ يشرفه الحق .

تَحْسُنُ بنا — إذْ كُنا حِراصاً على تتميم نوعنا ، إذ الحق فى ذلك [(٣)] — أن نلزم فى كتابنا هذا عاداتِنا فى جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء فى ذلك قولا تامًّا ، على أقصد سُبُله وأسهلها سلوكا على أبناء هـذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، و بقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا فى ذلك ؛ من الانحصار عن الاتّساع فى القول المحلّل لعقد العويص الملتبسة [(٤)] ، توقِّيا سوء تأويل كثير من المتّسمين بالنظر فى دهرنا، من أهل الغربة عن الحق ، و إنْ تتوّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فِطَنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو [(٥)] الجلالة فى الرأى، والاجتهادِ [(٦)] فى

(١) زدتها إكمالا للتقابل فى الكلام .

(٢) زدتها ، لأنى أشعر أن الكلام ناقص ، حتى فى المواضع التالية مباشرة ؛ والكلام غير منقوط نقطا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .

(٣) يجوز أنه قد سقط كلام هنا ، أو أن هنا كلاما وضع فى غير موضعه مثل جملة : « إذ الحق فى ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز، خصوصا وأن قوله : أن نلزم ، يصلح جوابا لقوله : تحسن . وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله : تحسن بنا ، أو بعد كلمة : نوعنا . وإنى إلى افتراض سقوط كلام أميل ؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح بزيادات موضحة مكملة فى مواضع كثيرة ؛ أما فى رسالة الفلسفة الأولى فلا تجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط فى ملء الفجوات ، ما دام المعنى الإجمالى واضحا .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولم أغير شيئا من النص ، لأنه مفهوم كما هو .

(٥) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها طبقا لما يلى .

(٦) إنى أميل إلى اعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك إحصاء لمساوىء القوم .

الأنفاع[(١)] العامة الكلّ الشاملة لهم ، ولدَرانة[(٢)] الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بِسَدَف[(٣)] سجوفه أبصارَ فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها ، وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة ، بموضع الأعداء الجريئة الواترة[(٤)] ، ذبًّا عن كراسيهم المزوَّرة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس[(٥)] والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجَر بشىء باعه ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحقّ أن يتعرّى[(٦)] من الدين من عاند قُنْيةَ علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفراً .

لأن فى علم الأشياء بحقائقها علمَ الربوبية ، وعلمَ الوحدانية ، وعلمَ الفضيلة وجملةَ علم كل نافع والسبيل إليه . والبعدَ عن كل ضار والاحتراسَ منه : واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .

فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده . وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وتركِ الرذائل المضادّة للفضائل فى ذواتها . وإيثارها[(٧)] .

---

(١) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهاداً . على أن تكون جمع نفع . ولعله يقصد أن القوم يتهافتون على المنافع العادية التى ليست شأن العلماء .

(٢) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى اعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق . وفى اللغة درن الجلد والثوب يدرن درنا . وأدرن أيضا بمعنى اتسخ وتلطخ

(٣) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .

(٤) هكذا فى الأصل . والمقصود : الجريئة المعتدية . والواتر هو الذى يصيب غيره بظلم موجع . والأصل لا يهتم بإظهار الهمزات

(٥) فى الأصل : للتراس .

(٦) فى الأصل : يتعرا .

(٧) غير منقوطة فى الأصل . وهى فى رأيى معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آثارها ، وفى هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها . على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل فى ذواتها وفى آثارها ونتائجها .

فواجبٌ إذَنْ التمسكُ بهذه القنيــة النفيسة عند ذوى الحق وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادِّين لها اقتناؤها[(١)] ؛ وذلك أنهم لايخلون من أن يقولوا إن اقتناءها[(٢)] يجب أو لايجب .

فإن قالوا إنه يجب وجب طلبُها عليهم .

وإن قالوا إنها لا تجب[(٣)] وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يُعْطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قُنْيَةِ علمِ الأشياء بحقائقها .

فواجبٌ إذَنْ طلبُ هذه القُنْيَــة بألسنتهم ، والتمسُّكُ بها اضطرار[(٤)] عليهم .

فنحن نسألُ المطّلعَ على سرائرنا . والعالِمَ اجتهادَنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبِّ المعاندين له الــكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لـكفرهم والهاتــكة لسجوف[(٥)] فضائحهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المرْدية ، أن يحوطَنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزِّه الذى لا يُرام ، وأن يلبسنا سرابيل جُنَّته الواقية ، ويهب لنا نصرةَ غروب[(٦)] أسلحته النافذة ، والتأييدَ بعزِّ قوَّته الغالبة . حتى يبلِّغنا بذلك نهاية نيَّتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ؛ ويبلِّغنا بذلك درجةَ من ارتضى نيتَه ، وقبل فعلَه ، ووهب له الفَلَح[(٧)] والظفرَ على أضدادِه الــكافرين نعْمتَه والحائدين[(٨)] عن سبيل الحق المرتضاة عنده .

ولنــكمل الآن هذا الفن بتأييد ولى الخيرات وقابل الحسنات .

---

(١) و (٢) فى الأصل : اقتناها .

(٣) هكذا فى الأصل ، ويحسن أن تــكون العبارة : وإن قالوا إنه لايجب ... الخ .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهى فى هذه الحالة خبر لـكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ؛ وإذن تــكون حالا ، وتــكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب .

(٥) يمكن أيضا أن تقرأ فى الأصل : سجوف .

(٦) غرب السلاح حدّه .

(٧) هكذا فى الأصل ، والفلح ، بتحريك اللام ، وكذلك الفلاح أيضا ، بمعنى الفوز .

(٨) فى الأصل : العايدين ، وهو تحريف فى الغالب .

الفن الثانى

وهو الجزء الأول فى الفلسفة الأولى

فإذ قدمنا ما يجب تقديمه فى صدر كتابنا هذا فلنتل ذلك بما يتلوه تُلُواً طبيعياً ، فنقول :

إن الوجود الإنسانى وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة . وهو وجود[١] الحواس التى هى لنا ، منذ بدء نشوِّنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحىّ العام لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا[٢] بالحواس ، عند مباشرة الحس محسوسه ، بلازمان[٣] ولا مؤونة : وهو غير ثابت لزوال ما نُباشر وسيلانه وتبدله فى كل حال بأحد أنواع الحركات ، وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه ، والأشد والأضعف : فهو الدهرَ فى زوالٍ دائم ، وتبدُّل غير منفصل : وهو الذى تثبت صوره فى المصورة[٤] ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو[٥] متمثِّل ومتصوَّر فى نفس الحى ؛ فهو وإنْ كان لا ثَبَاتَ له فى الطبيعة ، فبعد عندها ، وخفى لذلك ، فهو قريب من الحاسّ جداً ، لوجدانه[٦] بالحس مع مباشرة الحس إياه .

---

(١) يقصد فى الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى ادراكها ما تدركه ؛ والوجود هنا وفى رسائل أخرى للكندى (أنظر مثلا رسالة فى ماهية النوم والرؤيا) لا بمعنى الوجود القابل للعدم ، بل بمعنى الوجدان والإدراك .

(٢) يمكن أن نزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .

(٣) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

(٤) فى الأصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح ، وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلا . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها الكندى فى رسالة النوم والرؤيا .

(٥) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٦) أى لإدراكه أو كونه مدركا .

والمحسوس كله ذو هيولى أبداً ، فالمحسوس أبداً جِرْمٌ وبالجرم[١] .

والآخر أقرب من الطبيعة[٢] وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحقٍّ ما كان الوجودُ وجودين[٣] : وجود حسّي ووجود عقلي .

إذ الأشياء كلّية وجزئيـة ، أعني بالكلي الأجناسَ للأنواع ، والأنواعَ للأشخاص : وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع .

والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس : وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعني الإنسانية ، هي المسماةُ العقلَ الإنسانى .

وإذ الحواس واجدة[٤] الأشخاصَ ، فكلُّ متمثّل فى النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعيّ وما فوق النوع فليس متمثّلا[٥] للنفس ، لأن المثل[٦] كلها محسوسة ؛ بل [هو][٧] مصدَّقٌ فى النفس محقّق متيقَّن بصدق[٨] الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كهُوَ لا هُوَ[٩] غير صادقين فى شىء بعينـه ليس

(١) هنا بياض قليل فى الأصل .

(٢) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول تقسيم هو حقائق الأشياء وماهياتها المعقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه عام .

(٣) فى الأصل : وجودان .

(٤) يعنى مدركة .

(٥) فى الأصل : متمثل .

(٦) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ؛ وإن لم يكن هنا شيء من التناقض ، فيجب أن نفهم تمثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما عرفه من مذهب أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل فى النفس على الوجه المطلق ، وهى جمع مثال ؛ ولعله يقصد أن الأنواع وما فوقها ليست مثلا أو تمثلات قائمة فى المصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ، بل هى حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .

(٧) زيادة للايضاح .

(٨) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدَّق له ؛ وإلا فيمكن أن تكون الكلمة تحريفا عن : كصدق .

(٩) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا فى وقت واحد ؛ وهذا غير ممكن ، وهو معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها أن نقول : كالقول بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا فى وقت واحد ، فهما لا يصدقان معا .

بغيرى[١] ؛ فإن هذا وجود[٢] للنفس لاحسى ، اضطرارى[٣] ، لايحتاج إلى متوسط[٤] ، وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس : لأنه لامثال [له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل [هو][٥] إدراك لامثالى .

وكل ما كان هيولانياً[٦] فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى فى النفس : وكل ما هو لاهيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى ، كالشكل الموجود باللون ، إذ هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يظن أنه يتمثل فى النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله فى نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كاللاحقة التى تلحق اللون أنه نهاية الملون : فوجود النهاية التى هى الشكل . وجود عقلى عرض بالحس لامحسوس بالحقيقة : فلذلك كل اللاتى[٧] لاهيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل[٨] فى النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لابتمثل[٩] : فأما اللاتى لاهيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل فى النفس بتة ، ولا نظن أنها تمثل ، وإنما نقر بها[١٠] مـ

(١) غير منقوطة فى الأصل،وقوله : ليس بغيرى . تأكيد لقوله : بعينه — يعنى بعينه ، غير مغاير لنفسه بوجه من الوجوه .

(٢) ى إدراك .

(٣) فى الأصل : اضطراى ؛ وقد صححتها : اضطرارى . تمشيا مع المعنى ؛ والمقصود أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسى . وهو اضطرارى . ولا يحتاج إلى مثال ... الخ . وربما كان يخطر لى نظراً للنص أن أميل إلى قراءة : اضطرارى : اضطراراً ، أى لايحتاج ... الخ ؛ والمعنى واحد على كل حال .

(٤) فى الأصل موسط .

(٥) زيادات موضحة .

(٦) فى الأصل هيولانى .

(٧) فى الأصل الآتى .

(٨) هكذا فى الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هى وتنظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه .

(٩) الباء والتاء غير منقوطتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل دون أن يكون لها مثال حسى فى النفس .

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة .

يُوجِبُ ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكلّ ليس خارجا[1] منه خلاءٌ ولا ملاءٌ[2] . أعنى لافراغ ولا جسم : وهذا القول لا يتمثّل فى النفس ، لأن «لاخلاء ولاملاء» شىء لم يدركه الحسُّ ، ولا لحق الحسَّ ، فيكونَ له فى النفس مثالٌ[3] أو يُظَنَّ له مثال : وإنما هو شىء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التى تقدّم[4] .

وذلك أنْ نقول فى البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكانٌ لا متمكِّن فيه : والمكانُ والمتمكِّنُ من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضاً : فإن كان مكانٌ كان متمكِّن اضطراراً ، وإنْ كان متمكن كان مكانٌ[5] اضطراراً — فليس إذَنْ يمكن أن يكون مكان بلا متمكِّن ؛ ويُعْنى بخلاء مكانٌ[6] بلا متمكن .

فليس يمكن إذَنْ أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسم[7] :

فإما أن يكون جسمُ الكل[8] لانهاية له فى الكمية .

وإما أنْ يكون متناهى الكمية .

وليس يمكن أن يكون شىءٌ لانهاية له بالفعل ، كما سنبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسمُ الكلِّ لا نهاية له فى الكمية — فليس بعد جسم الكلّ ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسم ؛ فإن كان ذلك الملاءُ بعده

---

(١) فى الأصل : خارج .

(٢) عبارة « لاخلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شىء واحد . أعنى تقول بلا خلاء ولا ملاء .

(٣) فى الأصل : مثالا . وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة فى الأصل .

(٥) فى الأصل : مكان .

(٦) فى الأصل مكانا ؛ وهو جائز إذا قرأنا : نعنى بدلا من يعنى ، وهى غير منقوطة على كل حال .

(٧) فى الأصل : جسم

(٨) الكل هنا يعنى الكون أو العالم فى مجموعه ، وكذلك فى مواضع كثيرة من رسائل الكندى .

ملاء ، و بعد كل ملاءٍ ملاءٌ ، كان ملاءٌ بلا نهاية : فوجب جسمٌ بلا نهاية في الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنعٌ أن يكون .

فإذَنْ جسمُ الكل لاملاء بعدَه ؛ لأنه لاجسمَ بعده ، ولا خلاء بعده ، كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً . وليست له صورة فى النفس : إنما هو وجود عقلى اضطرارى .

فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة ، أعنى التى لاهيولى لها ولا تقارِن الهيولى ، فلن يجد لها مَثَلاً[١] فى النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظْ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك عن جميع الرذائل ! هذه المقدمةَ لتكون لك دليلا قصداً سواء الحقائق ؛ وشهاباً حاسراً عن عينْ عقلك ظُلَمَ الجهل وكدر الحيرات .

فإن بهاتين السبيلين[٢] كان الحق من جهةٍ سهلا ومن جهةٍ عسيراً : لأن من طلب تَمثُّل المعقول ليجدَهُ بذلك ، مع وضوحه فى العقل ، عَمِىَ عنه كعشاء عين الوطواط عن نَيْل الأشخاص البيِّنة الواضحة انا فى شعاع الشمس .

ولهذه العلة تحيَّرَ كثيرٌ من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، إذْ استعملوا فى البحث عنها تَمثُّلها فى النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبى : فإن التعليم إنما يكون سهلا فى المعتادات : ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ، لعادتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء : وفى الأشياء الطبيعية[٣] ، إذْ[٤] استعملوا الفحص

---

(١) المثل بفتح الميم والثاء لغة فى المثل بكسر الميم وسكون الثاء .

(٢) هذه الكلمات غير مقوطة فى الأصل .

(٣) قوله : وفى الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : فى الأشياء التى فوق الطبيعة ، يعنى أن التحير وقع فى الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) فى الأصل : إذا — وهى خطأ ، وتصحيحها بحسب المعنى وقياسا على النص السابق مباشرة .

التعليمي [١] ، لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لاهيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهي متحركة ، والطبيعة علةٌ أوليةٌ لكل متحرك ساكن [٢] .

فإذَنْ كلُّ طبيعي فذو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي ، إذ هو [٣] خاصةُ ما لاهيولى له ، فإذَنْ هو كذلك في الفحص به على ما ليس بطبيعي [٤] : فمن استعملها في البحث عن الطبيعيت حار [٥] وعَدِمِ الحق .

فلذلك يجب على كل باحث علمٍ من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإنا إنْ بحثنا ماعلة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا في أوائل الطبيعة : هي علة كل حركة — إذَنْ [٦] فالطبيعي هو كل متحرك ؛ فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإذن ما فوق الطبيعيات هو لامتحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علةَ كون ذاته ، كما سنبين بعد قليل ؛ فإذَنْ ليس علةُ الحركة حركة ولا علةَ المتحرك متحركا [٧] — فإذن ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك ؛ فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالايتحرك .

وقد ينبغي أن لا يُطلب في إدراك كل مطلوب الوجودُ البرهاني ؛ فانه ليس كلُّ مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان

---

(١) يقصد الفحص الرياضي القائم على النظر الاستنباطي غالبا .

(٢) في الأصل حاد ، ولعلها تحريف .

(٣) راجع تعريف الكندي للطبيعة في رسالته في حدود الأشياء ورسومها .

(٤) في الأصل : هي ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٥) في الأصل : فإذا هي كذلك في الفحص بها على ما ليس بطبيعي ؛ وقد صححت العبارة تمشيا مع الفكرة ، لأنه يقول إن المنهج الرياضي لايصلح في بحث الأشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فهو لايصلح أيضا لدراسة ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لاهيولى له . ويجب الاحتراس عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فإذن هو كذلك ، أن المنهج الرياضي يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لأن المانع من استعماله في الطبيعة هو أنها تحت فيما له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٦) في الأصل : إذا .

(٧) في الأصل : متحرك .

[في](١) بعض الأشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن كان لكل برهان برهان - فلا يكون لشيء وجود البتة ، لأن ما لا ينتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علماً ألبتة ، لأنا إن رمنا علم ما الإنسان ، الذى هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم(٢) نعلم ما الإنسان إذن(٣) .

وكذلك ينبغى أن [لا] نطلب الإقناعات فى العلوم الرياضية ، بل البرهان ؛ فإنا إن استعملنا الإقناع فى العلم الرياضى كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية .

وكذلك لكل نظر تمييزى(٤) وجود خاص غير وجود الآخر : ولذلك ضل(٥) أيضاً كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة طلب الإقناع و بعضهم جرى على عادة الأمثال ، و بعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار ، و بعضهم جرى على عادة الحس ، و بعضهم جرى على عادة البرهان ، لما قصروا عن تمييز المطلوبات ، و بعضهم أراد استعمال ذلك فى وجود(٦) مطلوبه ، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات ، و إما للعشق للتكثير من سبل الحق — فينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ؛ ولا نطلب فى العلم الرياضى إقناعا ، ولا فى العلم الإلهـى حساً ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية(٧) ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أوائل البرهان برهاناً — فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، و إن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان(٨) مقصوداتنا .

فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم الفوايد(٩) التى نحتاج إلى استعمالها فى هذه الصناعة ، فنقول :

---

(١) زيادة يتطلبها المعنى .
(٢) فى الأصل : فلم .
(٣) فى الأصل : إذا .
(٤) و (٥) قراءة اجتهادية .
(٦ ، ٨) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه .
(٧) ربما يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته فى كمية كتب أرسطو .
(٩) يشبه أن يكون فى هذه الكلمة تصحيح فى الأصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه .

إن الأزلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقا[١] ؛ فالأزلى لا قبلَ كونياً[٢] لهويّته ؛ فالأزلى هو لا قوامه من غيره ؛ فالأزلى لا علة له ؛ فالأزلى لا موضوع له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العلل المقدَّمة ليست غير هذه .

فالأزلى لا جنس له ، لأنه إنْ كان له جنس[٣] فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامّى[٤] له ولغيره ومن فصل ليس فى غيره ؛ فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمولٌ هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تبيّن أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن : فالأزلى لا جنس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبدُّل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذى هو الأيس[٥] فليس يتبدَّل ، لأن الفاسد ليس فسادُه بتأييس أيسيّته[٦] ، وكلُّ مُتبَدِّل فإنما تبدُّله بضدّه الأقرب — أعنى الذى معه فى جنس واحد . كالحرارة المتبدلة بالبرودة ، لأنا لا نعدّ من المقابلة كالحرارة باليبس[٧] أو بالحلاوة أو بالطول ، أو ما كان كذلك ، والأضدادُ المتقاربة هى جنس واحد .

(١) هكذا نص ؛ وفى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » ، نجده يعرّف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (= لم يكن معدوما) ، وليس يحتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً » ويجوز أن تكون كلمة يجب تحريفا من الناسخ عن : يجز — يعنى أن الأزلى لا يجوز بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوما .

(٢) فى الأصل : كونى . ويجب لغويا أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوط فى كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لذاته قبل وجودى ، لأنه موجود أزلاً .

(٣) فى الأصل جنسا ، وهو خطأ لغوى .

(٤) هكذا فى الأصل — وهو ، كما يلى أحيانا ، يعنى العام . راجع ص ١٢٤ ، ١٢٦

(٥) أى الوجود .

(٦) أى إيجاد وجوده — راجع فى كلمتى الأيس والتأييس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

(٧) يعنى : لا نعد من التبدل الى الضد ما يكون مثل تبدل الحرارة بيبوسة الخ .

فالفاسد جنس ؛ فإنْ فسد الأزلىّ فله جنس ؛ وهو لا جنس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة(١) تبدُّل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ؛ فالانتقالُ استحالةٌ ما ؛ فالأزلى لا ينتقل(٢) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتامّ هو الذى له(٣) حالٌ ثابتةٌ ، يكون بها فاضلا ، والناقص هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا — لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه ولا إلى أنقص منه بتّةً ، فلأزلى تامٌّ اضطراراً ؛ وإذ الجرم ذو جنس وأنواع — والأزلى لا جنس له — فالجرم [ليس هو(٤)] الأزلى .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرمٌ أزلىٌّ ولا غيره ، مما له كمية أو كيفية ، لا نهاية له بالفعل(٥) ، وإن [ما] لا نهاية له إنما هو فى القوة ؛ فأقول(٦) :

إن من المقدمات الأوَل الحقّيـة المعقولة بلا توسّط : (ا) أن كلَّ الأجرام التى ليس منها شىءٌ أعظم من شىءٍ ، متساويةٌ : (ب) والمتساوية أبعادُ ما بين نهاياتها متساويةٌ بالفعل والقوة ؛ (ج) وذو النهاية ليس لا نهاية [له] : (د) وكل الأجرام المتساوية إذا زِيدَ على واحد منها جرمٌ كان أعظمَها ، وكان أعظم مما كان ، قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرم ؛ (هـ) وكل جرميْن متناهيىْ العِظم ، إذا جُمِعا ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما متناهىَ العِظم — وهذا واجب أيضا فى كل عِظَمٍ وفى كل ذى عِظم ؛ (و) وأن الأصغر من كل شيئيْن متجانسيْن بعُدَّ الأكبر منهما أو يعُدَّ بعضه .

---

(١) يعنى التغير .

(٢) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٣) فى الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٤) بياض فى الأصل ، وقد زدتها اجتهاداً .

(٥) جملة : « لانهاية له بالفعل » هى خبر يكون .

(٦) من هنا نجد المطابقة حرفيـة تقريبا مع رسالة الـكندى فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

فإنْ كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه ، إذا فُصل منه جرمٌ متناهى العِظَم ، فإن الباقى منه : إمّا أنْ يكون متناهى العِظم ، وإمّا لا متناهى العِظَم .

فإن كان الباقى منه متناهىَ العظم ، فإنه إذا زِيدَ عليه المفصولُ منه المتناهى العِظَم ، كان الجرمُ الكائن عنهما جميعا متناهىَ العِظَم ؛ والذى كان عنهما هو الذى كان — قبل أن يفْصَل منه شىء — لا متناهى العِظَم .

فهو إذنْ متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خُلْفٌ لا يمكن .

وإنْ كان الباقى لا متناهىَ العِظم ، فإنه إذا زِيد عليه ما أُخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية [له] ،

وأصغرُ الشيئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

فأصغر الجرمين اللذيْن لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه ،

وإن كان بعده فهو بعد بعضه لا محالة ،

فأصغرهما مساو بعضَ أعظمهما .

والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما[1] أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدة ؛ فهما إذنْ ذَوا نهايات — لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى يعدّها جرمٌ واحد عدداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا ، فهما متناهيان[2] —

فالذى لا نهاية له الأصغر متناهٍ ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

---

(١) فى الأصل هكذا ، وكذلك فى « رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » ونجد فى رسالة « فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له — الخ » : « والأشياء المتشابهة هى التى أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » — والمعنى بعد هذا مفهوم .

(٢) يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك . والدليل على هذا الرأى أن كلمة « جزء » تذكر بدلا من كلمة « جرم » فى « رسالة فى وحدانيـة الله — الخ » . وفيما يلى (ص ١٢٧) نجد الكندى يقول ان الجزء هو « ما عدّ الكلّ ، وقسمه بأقدار متساوية » .

وإنْ كان ليس بأعظم مما [كان[1]] قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ ، فلم يزِدْ شيئا ، وصار جميعُ ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده جزء له ولجُزْئه اللذين اجتمعا :

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن :

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم[2] لا نهاية له . وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء[3] من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل .

والزمان كمِّيّة ، فليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له بالفعل ؛ فالزمان[4] ذو أوّل متناهٍ ؛

والأشياء أيضا المحمولة فى المتناهى متناهية اضطرارا :

فكل محمول فى الجرم من كمّ أو مكانٍ أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول بالحركة — وجملةُ كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل ، فمتناهٍ أيضا . إذْ الجرم متناهٍ .

فجرم الكل متناهٍ . وكل محمول فيه بعده[5] أيضا .

وإذْ جرم الكل ممكنٌ أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [ب] بأن نتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية فى التزيُّد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا[6] غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشىء المقول هو بالقوة ؛

فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ؛ ومن ذلك الحركة والزمان . فإذْ[7] الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة — فأمّا بالفعل فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له ، لما قدمنا —

---

(١) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى .

(٢) فى الأصل : جرما .

(٣) هكذا فى الأصل ، ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقيا .

(٤) فى الأصل : والزمان .

(٥) يعنى أصغر منه . وفى الأصل : بعد ؛ ويجوز أن تكون : بُعْدٌ .

(٦) فى الأصل : شىء .

(٧) فى الرسالة الأخرى : فإن .

وإذ (١) ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له ؛

والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مُدَّته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن إنِّيَّة الجرم متناهية ، إذْ الزمان ليس بموجود ؛

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدة تَعُدُّها الحركة ، فإنْ كانت حركةٌ كان زمان (٢) ؛ وإنْ لم تكن حركة لم يكن زمان (٣) ؛

والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلاّ لم تكن حركة ؛ والحركة هى تبدّل مّا ، فتبدُّل (٤) مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط ، هى الحركة المكانية : وتبدُّل المكان الذى ينتهى إليه الجرم بنهاياته ، إما بالقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربوّ والاضمحلال ؛ وتبدُّل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكون والفساد ؛

وكل تبدُّل فهو عادٌّ عدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو لذى الزمان ؛ فإن كانت حركةٌ كان جرمٌ اضطراراً ،

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أوْ لا تكون حركة ؛

فإن كان جرم [و] (٥) لم تكن حركة ؛ فإما أن لا تكون حركة بتّة ، وإما أن لا تكون ، وممكن أن تكون :

فإنْ لم تكن بتّة ، فالحركة ليس بموجودة ، إذْ الجرم موجودٌ (٦) ، وهى موجودة (٧) ، وهذا خلف لا يمكن ،

---

(١) فى الرسالة الأخرى : وإن .

(٢) و (٣) فى الأصل : زمانا . وهو خطأ . ويخالف طريقة تفكير الكندى فى رسائل أخرى له ، راجع « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » .

(٤) فى الأصل قد تبدل ؛ وفى رسالة الوحدانية : والحركة هى تبدل الأحوال ، فتبدُّل مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد صححت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٥) زيادة مقترحة .

(٦) فى الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٧) لعله يقصد ماتقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم فى زمان حتماً

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرمٌ موجوداً — لا حركة بتّة . وإنْ كان ، إذا كان جرمٌ موجودًا ، ممكنـا أنْ يكون حركةٌ موجودة ، فإنّ الحركة بالاضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشيء هو الموجودُ ذلك الشيء فى بعض ذوات جوهره ، كالكتابة موجودة[١] بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذ هى موجودة فى بعض جوهر الأنسان ، أعنى فى آخر من الناس ؛

فالحركة باضطرار موجودة فى بعض الأجرام ، فهى موجودة فى الجرم المطلق ، فهى موجودة اضطراراً فى الجرم المطلق ،

فإذ[٢] الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل أن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً : فهى إذنْ تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون ، إذا كان الجرم الجرم موجودا : وهذا محال وخلف لا يمكن :

فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة :

فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

وقد نظن أنه يمكن أن يكون جرمُ الكلّ كان ساكنا أولاً ، وكان ممكنا أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً : لأن جرم الكل ، إنْ كان أولاً ساكنا ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرمُ الكلّ كَوْنًا عن ليس[٣] ، أو لم يَزَلْ[٤] :

فإن كان كَوْنًا عن ليس ، فإن تهوِّيه أيْسًا عن[٥] ليس فكونٌ[٦] ؛ فتهوِّيه حركةٌ ، كما قدمنا . حيث وصفنا[٧] الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو الكوْن .

---

(١) فى الأصل موجبة . وقد صححتها تمشياً مع المعنى .

(٢) فى الأصل : فإذن . وهو جائز على كل حال .

(٣) يعنى جرم العالم : أن يكون موجوداً عن عدم .

(٤) أو هو قديم .

(٥) يشتق الكندى من كلمة « هو » فعلا (يتهوى) يستعمله فى معنى الوجود — راجع الفهرس الخاص بالمصطلحات .

(٦) هكذا فى الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الفاء .

(٧) فى الأصل صنفنا ، وهى غير منقوطة ، ونظراً لأن الكندى قل أن يستعمل هذه الكلمة فلعلها محرفة عن : وصفنا .

فإذا لم يسبق الجرمُ [السكونَ] كان [السكونَ] ذاتَه ، فإذن[١] لم يسبق كونُ الجرم الحركةَ بتةً ؛

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة : فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة ؛

وهذا خلف لايمكن : فليس يمكن ، إنْ كان الجرم كوْناً عن ليس ، أن يسبقَ الحركةَ ؛

فإنْ كان الجرم لم يزل ساكنا ، ثم تحرك لأنه كان ممكنا له أن يتحرك ، فقد استحال جرم الكل — الذى لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل ؛ والذى لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك ؛

فهو إذنْ مستحيل لامستحيل : وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون جرمُ الكل لم يزل ساكنا بالفعل ، ثم استحال متحركا بالفعل .

والحركة فيه موجودة : فإذنْ لم يسبق الحركةَ بتة .

فإذنْ[٢] إنْ كانت حركةٌ كان جرمٌ اضطراراً ، وإنْ كان جرمٌ كانت حركةٌ اضطراراً :

وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرمَ اضطراراً ، إذْ لا زمان إلاّ بحركة ، وإذ لا جرم إلاّ وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم بلا[٣] مدّة ، إذ المدّة هى ما هو فيه هُوِيَّه ، أعنى ما هو فيه هو ما [هو][٤] ؛

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبداً ، كما قد اتضح ؛

فمدّة الجرم اللازمة للجرم أبدا تَعُدُّها حركةُ الجرم اللازمة للجرم أبداً ، فالجرم لا يسبق الزمان أبداً :

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

---

(١) فى الأصل : فإذا .

(٢) فى الأصل : فإذا .

(٣) فى الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ فى النسخ أو فى الكتابة ، لأنه لايتفق مع المعنى .

(٤) زدتها للبيان ، وإن كان الكندى لايهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — راجع أول هذه الرسالة .

فإذَنْ قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كميةٌ أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فذو نهاية بالفعل .

والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — لإنّيته(١) ؛ فإنّية جرم الكل متناهية اضطراراً ، فجرمُ الكل لا يمكن أن يكون لم يزَلْ . ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين فى هذه السبيل تمهُّرا بتولُّجها(٢) ، فنقول :

إن من التبدّل التركيبَ والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها . والجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ومن الطويل العريض العميق الذى هو فصلُه ؛ وهو المركب من هيولى وصورة ؛

والتركيب تبدُّل الحالة التى هى لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركّب ، فإن لم [يكن](٣) حركة لم يكن جرم(٤) :

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا ؛

وبالحركة الزمانُ ، لأن الحركة تبدُّل ، والتبدل عددُ مدّةِ المتبدِّل ، فالحركة عادّةُ مدة المتبدّل ؛

والزمان مدة تعدُّها الحركة ؛ ولكل جرم مدةٌ ، كما قدمنا ، أى ما هو فيه إنّية ، أعنى ما هو فيه هوما ؛

والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدةً تعدُّها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنّية ، فهى معاً فى الإنية ؛ فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إنْ

---

(١) هكذا فى الأصل .

(٢) كلمة لم أستطع قراءتها الا بعد العثور على استعمال الكندى لكلمة « التولج » فى رسالته فى دفع الأحزان .

(٣) زدتها ، لإكمال المعنى .

(٤) فى الأصل : جرم ، وهو خطأ .

كان التركيبُ والتأليف تبدلا ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ولا آتيه ، فنقول :

إن قبلَ كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهى إلى فصل من الزمان لا يكون فصلٌ قبله ، أعنى إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك :

فإن أمكن ذلك[١] فإنّ خَلْفَ كل فصل من الزمان فصلاً[٢] بلا نهاية ؛

فإذَن لا يُنْتهى[٣] إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن مِنْ لا نهاية فى القدمة إلى هذا الزمن المفروض مساوى المدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعداً[٤] فى الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم[٥] ، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى مالا نهاية له من الزمان معلوماً[٦] ؛

فيكون إذَن[٧] لامتناهٍ متناهياً ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضا إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذى قبله حتى ينتهى إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافته ، ولا يؤتَى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى

---

(١) هكذا فى الأصل . وأيضاً فى رسالة وحدانية الله وتناهى جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » ، « غير ذلك » فيجب أن تشير إلى الذى هو غير ذلك ، بحسب المعنى .

(٢) فى الأصل : فصل ، كما فى رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول . وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعنى بالنحو . ويجوز أن نعتبر خلف فعلا ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضا .

(٣) غير منقوطة فى الأصل ، ويجوز أن تكون : ننتهى .

(٤) فى الأصل : مصاعداً .

(٥) شكل اجتهادى ، يعنى : زمن معلوم .

(٦) فى الأصل : معلوم .

(٧) فى الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون اسما لكان وإما أن تصحح : لا متناهيا .

ينتهى إلى زمن محدود ، بتة — والانتهاءُ إلى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ؛ فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنيّـة الجرم ليست لانهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرمٌ لم يزل .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان الماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتاليةٌ ، زمان بعدزمان — فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمانٌ كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً — فإن لم تصر الجملة محدوده ، فقد زيد شيءٌ محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له فى الكمية :

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا مشتركا للماضى منه والآتى ؛ وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهايـة الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى :

ولكل زمن محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية آخرة[١] ، وإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحـد منهما الباقية محدودة معلومة؛ وقد كان قيل إنه تصير جملةُ الزمانين محدودة[٢] فهى لا محدودة النهايات ؛ وهى محدودة النهايات ،

وهذا خلف لا يمكن : فليس يمكن ، إنْ زيد [٣] على الزمن المحدود زمانٌ محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة : فـكلما[٤] زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فـكله محـدود النهاية من آخره : فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى لا نهاية له بالفعل :

فلنـكمل الآن هذا الفن الثانى .

---

(١) فى الأصل بلا شكل ولا نقيط . ويجوز أن تـكون : أخيرة أو آخرة .

(٢) فى الأصل : المحدودة .

(٣) بعد هذه الـكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى زائدة بلا شك .

(٤) فى الأصل : فـكل ما .

الفن الثالث

من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدّمنا ، البحثُ عن الشيء ، هل يمكن أن يكون علة كَون ذاته أم لا يمكن ذلك ؛ فنقول إنه ليس ممكننا [١] أن يكون الشيءُ علة كَوْن ذاته ، أعنى بكون [٢] ذاته تهوّيه [٣] من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كوْن ، فى مواضع أخر ، للكائن من شيء خاصة — لأنه لا يخلو من أن يكون أيساً وذاته ليس ، أو [٤] يكون ليسا وذاته أيس ، أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس :

فان كان ليسا ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاتُه لا شيء ؛ ولا شيء [٥] لا علة ولا معلول : لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيء له وجود ما ؛ فهو إذَنْ لا علة كونِ ذاته ، إذْ ليس هو علة مطلقا [٦] ؛ وقد قيل إنه علة كون ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته ليس .

وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس : لأنه أيضا ، إذ هو ليس ، لا شيء : ولا شيء لا علة ولا معلول ، كما قدمنا : فهو لا علة كون ذاته :

وقد تقدم أنه علة كون ذاته — وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون علةَ كون ذاته ، إن كان ليسا وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضا أن يكون ذاته غيرَه ؛ لأن المتغايرات هى التى يمكن

---

(١) فى الأصل : ممكن .

(٢) فى الأصل غير منقوطة .

(٣) فى الأصل مهوية — وهو غير مستقيم ، لأن التهوّى ، عند الكندى ، هو صيرورة الشيء هُويّةً .

(٤) فى الأصل : و .

(٥) معنى لا شيء هنا وقبل ذلك وبعده أنه معدوم .

(٦) فى الأصل : مطلقة .

أن يعرض لأحدها[١] مالا يعرض للأُخر ؛ فإذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا ، فذاته هي لاهو ؛

وكل شيء فذاته هي هو ؛ فهو لاهو ، وهو هو ؛ وهذا خلف لايمكن أيضا .

وكذلك يعرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أعنى أن تكون ذاته غيره ، إذ عَرض له غيرُما عَرض لذاته ؛ فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو[٢] ؛ هذا خلف لايمكن أيضا ، فليس إذَن يمكن أن يكون أيساً، وذاته ليس .

وكذلك أيضا يعرض إن كان أيْساً ، وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ؛ لأنه إن كان علةَ ذاته المكوّنةَ لها ، فذاته معلولته : والعلة غير المعلول ، فقد عرض له إذَن أن يكون علةَ ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولَتَه : فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو ؛ فيجب إذَن من هذا الفن أن يكون هو لا هو ، وهو هو — وهذا خلف لايمكن : فليس يمكن أن يكون أيسا ، وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته .

ومثلَ هذا أيضا يعرض ، إن كان ليسا ، وذاته ليس ، وهو علة ذاته ، وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو ، وهو لا هو : فليس يمكن إذَن أن يكون شيءٌ علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح .

* * *

وإذ قد تبين ذلك فنقول إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غيرَ ذي معنى ؛ فما لامعنى له فلا مطلوب فيه ؛ والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوبٌ فليس من شأن الفلسفة استعمالُ مالا مطلوب فيه .

وما كان له معنى لايخلو[٣] من أن يكون كلِّيًّا أو جزئيا : والفلسفة لاتطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست[٤] بمتناهية ، ومالم يكن متناهيا لم يُحط به علم ؛

(١) فى الأصل : لاحدها .

(٢) فى الأصل : وهو هو ، وهذا لايتفق مع المعنى .

(٣) فى الأصل : يخلوا .

(٤) فى الأصل : ليس .

والفلسفة عالمة بالأشياء التى لها علمها بحقائقها ؛ فهى إذن إنما تطلب الأشياء الكلّية المتناهية ، المحيط بها العلمُ كالَ[١] علمِ حقائقها ؛

والأشياء الكلية العامية[٢] لاتخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية ؛

أعنى بالذاتى ما هو مقوِّم ذات الشيء ، وهو الذى بوجوده قوام كون الشيء وثباته وبعدمه انتقاض الشيء وفساده ، كالحياة التى بها قوام الحى وثباته ، و بعدمها فساد الحى وانتقاضه ؛

فالحياة ذاتية فى الحىّ ، والذاتى هو المسمى جوهريّاً ، لأن به قوام جوهر الشيء ؛

والجوهرى لايخلو من أن يكون جامعا أو مفرِّقا ؛

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حدَّه واسمه ، فهو يجمعها بذلك ؛

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كلّ واحد منها اسمه[٣] وحدَّه : إما أن يقع على أشخاص كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعنى على كل شخص إنسانى : وهذا هو المسمى صورة ، إذ هى صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص ؛

و إمّا أن يقع على صور[٤] كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنسا ، إذ هو بجنس واحد[٥] واقع كل واحد من هذه الصور .

وأمّا الجوهرى المفرِّق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض : وهذا هو المسمى فصلاً ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأمّا الذى ليس بذاتى فهو ضدُّ هذا المتقدم وصفُه ، وهو الذى قوامه بالشيء

---

(١) قراءة اجتهادية .

(٢) هكذا فى الأصل .

(٣) غير واضحة تماما فى الأصل .

(٤) فى الأصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .

(٥) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

الموضوع له ، وثباتُه به ، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له ؛ فهو إذَن فى الجوهر الموضوع [له] (١) ، وليس بجوهرى ، بل عارَض (٢) الجوهرَ ، فُسِّمى لذلك عرضا ؛

وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من :

أن يكون فى شىء واحد منفرداً به خاصا له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيُسَمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئا واحدا ؛

أو يكون فى أشياء كثيرة يعمّها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضا عاما على حاله ، لأنه يعرض (٣) لأشياء كثيرة .

فكل ملفوظ له معنى :

إمّا أن يكون جنسا وإمّا صورة و إما شخصا و إما فصلا و إمّا خاصة و إمّا عارضا عاماً —

وهذه جميعا يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض — فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ؛ والخاصة والعرض العام عرضية .

و إما كُلاًّ و إمّا جزءاً ، و إما مجتمعا و إما مفترقا .

و إذ قد تقدم ذلك فلنقل على كَمْ نوع يقال الواحد ؛ فنقول : إن الواحد يُقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضا ؛ فهو يُقال إذن (٤) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامى وعلى جميع ما قد قُدِّم .

والشخص إمّا أنْ يكون :

طبيعيا كالحيوان أو النبت (٥) وما أشبه ذلك ،

---

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ فإذا لم تكن فعلا ، فلعله قد سقطت كلة : فى ، بعد كلة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهرى ، بل عارض [فى] الجوهر ، فسمى لذلك عرضا ... الخ

(٣) فى الأصل : لايعرض ، وهو يخالف المعنى .

(٤) فى الأصل : إذا .

(٥) غير منقوطة ، وقد اخترتُ قراءتها هكذا

و إمّا صناعيا كالبيت وما أشبه ذلك ، فإنّ البيت متصل بالطبع ، وتركيبه متصل بعرض ، أعنى بالمهنة[١] ؛ فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ؛ لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد[٢] العرضى ، فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعى .

و يقال[٣] أيضا على الكل و يقال على الجزء ، و يقال على الجميع و يقال على البعض :

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه و بين الجميع[٤] ،

لأن الكل يقال على المشتبه[٥] الأجزاء وعلى [الأشياء][٦] اللاتى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء — والماء من المشتبهة الأجزاء — وكل البدن ، المركب من عظم ولحم ، ومالحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجيل ، وهى أشخاص مختلفة :

فأمّا الجميع فلا يقال على المشتبهة الأجزاء : فلا يقال : جميع الماء : لأن الجميع أيضا يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موحّدة[٧] بمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ؛ فأما الكل فيقال على كل متحد بأى نوع كان الاتحاد ، فلذلك لايقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كلٌ واحد بطباعه[٨] ، بل يقال كل الماء ، إذ هو متّحد .

وكذلك بين الجزء والبعض فرق[٩] :

(١) هكذا فى الأصل ، ولعله يقصد فعل البانى له .

(٢) هذه الكلمة والتى بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب العبارات التالية .

(٣) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٤) راجع تعريف الكل والجميع فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، فى تعريف الكل .

(٥) هكذا فى الأصل .

(٦) زيادة للايضاح .

(٧) هكذا فى الأصل . وقد يجوز أن تكون : موجَدة ، وهذا يلتئم مع المعنى أيضا من وجه .

(٨) فى الأصل : قائم على كل واحد بطباعها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بقليل .

(٩) راجع تعريف الجزء والبعض فى رسالة فى حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما عدّ[1] الكلّ ، فقسمه بأقدارٍ متساوية ؛
والبعض يُقال على ما لم يعُدّ الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية ؛ فبعّضه ، ولم يُساوِ بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .

فالواحد إذن[2] يُقال على كل واحد من المقولات والكائن من المقولات بأنه جنس ، و بأنه نوع ، و بأنه شخص ، و بأنه فصل ، و بأنه خاصة ، و بأنه عرض عام و بأنه كلٌّ و بأنه جزء ، و بأنه جميع ، و بأنه بعضٌ .

ولأن[3] الجنس هو فى كل واحد من أنواعه ، إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولا متواطئا :

والنوع هو فى كل واحد من أشخاصه ، إذ هو مقول على كل واحد من أشخاصه قولا متواطئا :

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع[4] ، لأن كل شخص منقسم : فهو إذن [ليس واحدا][5] بالذات . فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات . فالوحدة التى فيه — التى هى بالوضع — لا ذاتية فيه . فليست إذن وحدة له بالحقيقة .

وما لم يكن فى الشيء لحقيقته[6] ذاتيا ، فهو فيه بنوع عرضى : والعارض للشيء من غيره : فالعارض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، والأثر من مؤثر . فالوحدة فى الشخص أثر من مؤثر اضطرارا .

والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص : وهو كثير ، لأنه ذو شخاص كثيرة . ولأنه مركب من أشياء أيضاً : لأنه مركب من جنس وفصل ،

---

(١) فى الأصل : عدا .

(٢) فى الأصل : إذا .

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد من إصلاحها لأنها تنافى كل ما يلى .

(٦) يمكن أن تقرأ : بحقيقته . ويجوز أنها : بحقيقة ، وما بعدها يبادر لها لغويا ومنطقيا .

كنوع الانسان الذى هو مركب من حىّ ومن ناطق ومن ميت؛ فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه ، والوحدة التى له إنما هى بالوضع من جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له إذَنْ [١] بحقيقة [٢] : فهى إذن فيه بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى النوع أثر من مؤثر اضطراراً ، أيضا .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع المُنبىء [٣] عن مائية الشىء ؛ فهو كثير ، لأنه ذو أنواع كثيرة ؛ وكل نوع من أنواعه فهو «هو هو [٤]» ، وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة ، وكل شخص من أشخاصه «فهو هو» أيضا ، فهو كثير من هذه الجهة : فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ، والعارض للشىء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر : فالوحدة فى الجنس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، منبىءٌ [٥] عن أيّيّـة [٦] الشىء : فهو مقولٌ على كل واحد من أشخاص الأنواع التى يقال عليها الفصل ، منبىءٌ عن أيّيتها [٧] : فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التى تقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ، فهى فيه إذن بنوع عرضى ؛ والعارض

---

(١) فى الأصل : إذا .

(٢) هكذا فى الأصل . ويجوز أن تكون تحريفا عن : بحقيقية .

(٣) فى الأصل ، منى . وقد صححتها هكذا ، ويجوز أن يكون أصلها مُنبئاً (على أن تكون حالا) ، ولكنها لم يراع فيها النحو . كما هو فى كثير من المواضع .

(٤) هكذا فى الأصل . ولعله يقصد : فهو « هو هو » : أى فهو هوية ، يعنى شيئا قائما بذاته .

(٥) هكذا فى الأصل . وهو جائز .

(٦) هكذا فى الأصل ، دون علامات التشديد ، ولعله يقصد ، أى شىء هو ، تحت الجنس ، كما فى أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أى » تبحث عن الفصل ، و « ما » عن الجنس بحيث تكون «أى» و « ما » معا منبئتين عن النوع . وقد كنت ميالا إلى قراءة هذه الكلمة و الكلمة الأخرى بعد قليل على أنها إنيّة ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٧) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش المتقدم . ويجوز أيضا أن تكون : إنيتها ، وهذا وجه .

للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثِّر ، ، فالوحدة فى الفصل أثر من مؤثِّر أيضا .

والخاصة هى المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبئة عن إنية [١] الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت [٢] عن إنيته [٣] ، فهى كثير لأنها موجودة فى أشخاص كثيرة، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضا فيها ليست بحقيقية ؛ فهى إذَن [٤] بنوع عرضى ؛ والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر فى المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة فى الخاصة أثر من مؤثر أيضا ؛

والعرض العام أيضا مقول على أشخاص كثيرة : فهو كثير ، لأنه موجود فى أشخاص كثيرة ؛ وإمّا أن يكون كمية ، فيقبل الزيادة والنقص ، فهو متجزئ ؛ وإمّا أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولا شبيه، والأشد والأضعف ، فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهى إذَن فيه بنوع عرضى : والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ؛ فالوحدة فى العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعض له : والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة جنس : فكل مقولة ذات صور ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذَن كثير ، لأنه ذو أقسام كثيرة : فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، [٥] فهى إذَن فيه بنوع عرضى : فهى إذَن من مؤثر ، كما قدمنا ، فما [٦] كان بنوع عرضى .

وكذلك الجميع أيضا ؛ لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة : فهو

---

(١) ، (٣) هاتان الكلمتان على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون والياء ، ولذلك تركتهما هكذا ، ولهما وجه من حيث المعنى ، وإن كان تفكير الكندى غير دقيق بحسب ما تقدم

(٢) فى الأصل : أنبت .

(٤) فى الأصل : اذا .

(٥) فى الأصل : بحقيقة .

(٦) فى الأصل : فى ما

كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهى فيه بنوع عرضى ؛ فهى إذن[1] فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إمّا أن يكون جوهرياً ، وإما عرضيا :

والجوهرى إمّا مشتبه الأجزاء وإمّا لا مشتبه الأجزاء ؛

والمشتبه الأجزاء كالماء ، الذى جزؤه ماءٌ بكماله ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكماله ، كثيرٌ :

وأمّا لا مشتبه الأجزاء : أعنى مختلف الأجزاء فكبدن الحيوان الذى هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، ورُبُط[2] وصفاق[3] ، وحجب وعظم ، ومخ ، ودم ، ومِرّة ، وبلغم ، وجميع ما ركب منه بدن الحى ، التى ليست بمشتبهة : وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل للتجزئة . فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهرى ، أعنى كالطول والعرض والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض ، فهو منقسم بانقسام الجوهرى ؛ فهو إذن ذو أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

والمتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ، فان اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أعنى الصناعى — باجتماع ما ركب منه كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير أيضا : فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدمنا ذكرها ، كالميل ، فانه يقال : ميل واحد ، إذ هو كلٌ للغلوات[4] ، وجزء للفرسخ ، ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجتمعة ؛ فهو جميع لغلواته ؛ ولأنه منفصل من

---

(١) فى الأصل : اذا

(٢) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن

(٣) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والمصران .

(٤) جمع غلوة ، وهى مقياس للمسافات ، مختلف فى تقديره

أميال أخر ، أعنى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك أيضا بحقيقة ، بل [هى] عرض .

فليست الوحدة فى شىء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضى ، والعارض للشىء لا من ذاته ، فالعارض للشىء من غيره ، فالعارض إذن [١] فى المعروض فيه مستفادٌ من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر فى المعروض فيه ، والأثر من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذى لا يسبق بعضه بعضا ؛

وأيضا كل شىء كان فى شىء آخر عرضا ، فهو فى شىء آخر ذاتى : لأن كل شىء كان فى شىء بعرض ، فهو فى شىء آخر بالذات :

وإذْ قد بيّنا أن الوحدة فى هذه جميعاً بعرض [٢] ، فهى لا جزء [لا] بالذات ، بل بعرض [٣] : فالوحدة فيما هى فيه بعرض [٤] مستفادةٌ الوحدةَ له مما هى فيه بالذات :

فإذَنْ [٥] ها هنا واحدٌ حق اضطراراً لا معلولُ الوحدة : فلنبيِّن ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول ، أعنى كل ما أدركه الحس وأحاط بمائيّته العقلُ من أن يكون :

واحداً أو كثيراً ،

أو واحداً وكثيراً معاً ،

أو بعضُ هذه الأشياء واحداً لا كثيراً [٦] بتّة ،

---

(١) فى الأصل : اذا

(٢) و (٣) و (٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر . أعنى على أن تكون فعلا ؛ والمعنى يستقيم بهذا أيضا ومعنى بعرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) فى الأصل : فهى لاجزء بالذات لا بعرض ؛ والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهى (يعنى الأشياء) لاجزء (يعنى واحدة) [لا] بذاتها بل بأمر آخر عرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية لما تقدم .

(٥) فى الأصل : اذا

(٦) فى الأصل : كثير

أو بعضها (١) كثيراً لا واحداً بتّة .

فإن كان طباعُ كل مقول الكثرةَ فقط ، فلا اتفاقَ اشتراكٍ فى حالٍ واحدةٍ أو معنى واحد ؛

والاتفاق موجود ، أعنى الاشتراك فى حال واحدة أو معنى واحد ؛

فالوحدة موجودة مع الكثرة :

وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة :

فالوحدة أيْس لَيْس : وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إنْ كان كلُّ مقولٍ كثرةً فقط ، فلا شىء يخالف الكثرة ، لأن خلافَ الكثرة الوحدةُ . فلا خلافَ : فإنْ لم يكن خلافٌ فى المقولات فهى متفقة وهى لامتفّقة ، لأن الاتفاق اشتراك فى حال واحدة أو معنى واحد ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إنْ كانت كثرةً فقط بلا وحدة ، فهى لامتشابهة ، لأن المتشابهة لها شىء واحد يعمُّها ، تتشابهُ به : ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ؛ فلا واحد يعُمُّها ، فهى لامتشابهة وهى متشابهة بعدَمها الوحدة ، فهى متشابهة لامتشابهة معاً : وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلاّ أنْ تكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةً فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ؛ لأنه إنْ لم تكن وحدةٌ ، لم تكن حالٌ واحدةٌ : وإنْ لم تكن حالٌ واحدةٌ ، لم يكن سكون ؛ لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غيرَ متغير ولامنتقل ؛ وإنْ لم يكن سكونٌ ، لم يكن ساكنٌ ؛ وإنْ لم يكن ساكنٌ كان متحركٌ (٢) .

وإنْ كانت كثرةً فقط ، كانت أيضا غير متحركة ، لأن الحركة تبدُّلٌ : إمّا بمكان ، وإمّا بكمٍّ ، وإمّا بكيْف ، وإما بجوهر ؛ وكل تبدُّلٍ فإلى غيرٍ ؛

---

(١) فى الأصل : وبعضها

(٢) فى الأصل : متحركا

وغيرُ الكثرة فالوحدةُ ؛ فإن لم يكن وحدةٌ ، فلا تبدلَ للكثرة ؛ وقد فرضنا أن وحدةً ليس [١] ، فتبدل كثرةٍ ليس [٢] ، فحركةٌ ليس [٣] ؛ فإنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، فليست بمتحركة أيضاً ولا ساكنة ، كما قد تقدم ؛ وهذا خلف لايمكن ؛ فليس يمكن إلا أن تكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ، أو لا ذات أشخاص بتّةً ؛

فإنْ كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاصُ الكثرة إما آحاداً وإما أن لا تكون آحاداً : فإنْ لم تكن آحاداً ، ولم تنتقص إلى آحادٍ بتّةً ، فهى كثرة بلا نهاية ؛

وإذا فُصِل مما لايتناهى قسمٌ ، وكل مقسوم أعظمُ مما يُفْصَلُ منه ، فالمفصول متناهى الكثرة أو لامتناهى الكثرة ؛

فإنْ كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذَنْ متناهى الكثرة لامتناهى الكثرة ؛

وهذا خلف لايمكن ؛

وإنْ كان لامتناهى الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناهٍ أعظم من لامتناهٍ :

وهذا خلف لايمكن ، كما قدمنا :

فهى إذَنْ [٤] أشخاص الكثرة ، آحادٌ [٥] اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة إذَنْ [٦] ، لأن كل شخص واحد ، فهى إذن [٧] كثرة فقط ، وهى لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة : وهذا خلف لايمكن ، فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بتّة ، لأن معنى الكثرة هى الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً : وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدةٌ .

---

(١) و (٢) و (٣) ليس أى معدوم أو غير موجود

(٤) فى الأصل : اذا

(٥) فى الأصل آحادا

(٦) و (٧) فى الأصل اذا

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة : فإنّ كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود : لأن الحدَّ واحدٌ يقع على معنى واحد : فإن لم يكن فى الكثرة واحدٌ فلا(١) محدود : و إذا لم يكن محدود فلا حدّ : وأشخاص الكثرة محدودةٌ : فهى محدودة ، وهى لامحدودة : وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون وحدةٌ .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرةُ العَدَدَ : لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد(٢) ، وتفاضُل بعضِ الكثرة على بعض بآحاد :

فإن لم يكن آحادٌ لم يكن عددٌ : وإن كانت كثرةٌ بلا آحادٍ ، لم تكن معدودة :

والكثرة معدودة : فالآحاد مع الكثرة :

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها : فهذا خلف لا يمكن : فليس يمكن أن لا تكون آحاداً(٣) .

وأيضاً إنْ كانت كثرةٌ فقط بلا واحد لم تكن معرفةٌ : لأن المعرفة برسم ، رسم(٤) المعروف فى نفس العارف بحال واحدة ، لأنها إنْ لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفسُ العارف ورسم المعروف ، فلا معرفة : والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة : وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة : وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون وحدةٌ .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أنْ يكون شيئاً ، و إما أنْ لا يكون شيئاً : فإنْ كان شيئاً ، فهو واحد : فالوحدة موجودةٌ مع الكثرة : وقد كنا فرضنا أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة : وهذا خلف لايمكن :

---

(١) فى الأصل : ولا (٢) فى الأصل اا حاد

(٣) هكذا فى الأصل — وهذا وجه . ولكن الأفضل أن نصححها آحاد .

(٤) الكلمتان غير منقوطتين ، ويمكن القراءة على وجه آخر، وقد يجوز أن تكون الكلمة الأولى زائدة

وإنْ لم يكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرةٌ ، ولا هو كثرة أيضا ؛ وقد فرض أنه كثرة ؛

فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لا يكون وحدةٌ .

وهنالك يتبين[1] أنه لايمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ؛ لأنه لايمكن أن يكون شيء كثرةً فقط ، لإنه إماأنْ يكون شيئا ، و إما أن لايكون شيئا ؛

فإنْ كان شيئا فهو واحد ؛

و إن لم يكن شيئا ، فليس هو كثرة ؛

[فهو ليس كثرة][2] وهو كثرة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثرة بلا وحدة ، لأنه لايمكن أن يكون بعض الأشياء كثرةً بلا وحدة ؛

وكذلك تبيّن أنه لا يمكن أن يكون وحدةٌ بلا كثرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثرة :

فنقول إنه إنْ كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، لم تكن مضادّةٌ : لأن الضدَّ غَيْرُه الضدُّ : والغيرية أقلّ ما تقع فى الاثنين[3] . والاثنان كثرة : فإن لم تكن كثرةٌ لم تكن مضادةٌ ، وإنْ كانت مضادةٌ كانت كثرةٌ ؛

والمضادة موجودةٌ ، فالكثرة موجودة : وقد فرضنا أنها ليست بموجودة ، فهى أيْس لَيْس : وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أنْ لاتكون كثرةٌ .

وأيضا إنْ كانت وحدةٌ فقط بلا كثرة ، فلا استثناء : لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناة[4] ؛

---

(١) فى الأصل : تبين ،

(٢) بدا لى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وان لم يكن شيئا فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجتين لكونه ليس شيئا . وعلى كل حال فهذا الاصلاح اجتهادى .

(٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغيرية .

(٤) فى الأصل : المستثنا

فإن كان استثناء فالكثرة موجودة ، والاستثناء والمستثنى موجودان ، فالكثرة موجودة ؛

وقد فرضنا أنها ليس ، فهى[(١)] أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا تباين ؛ لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثرة ؛

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛ والتباين موجود ، فالكثرة موجودة[(٢)] .

وأيضا قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهى أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثره .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال ولا افتراق ؛ لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال[(٣)] ، فى اثنين . فالاثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق[(٤)] ولا اختلاف ولا اتفاق[(٥)] ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان .

فالكثرة موجودة ؛ وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهى أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، [فليس يمكن][(٦)] أن لا تكون كثرة .

وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط[(٧)] ولا آخر له ، لأن ذلك لا يكون إلا فى ذى أجزاء[(٨)] ؛

---

(١) فى الأصل : وهى

(٢) هذه الكلمة فى الأصل مكررة

(٣) فى الأصل على هذا الترتيب ، ولم أغيره

(٤) فى الأصل : اتفاقا

(٥) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، فى الغالب

(٦) زيادة يتطلبها المعنى (٧) هكذا ، وهو مفهوم

(٨) فى الأصل : احرا

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر له ؛

والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذى أجزاء أكثر من واحد ؛ فالكثرة موجودة فيه ؛

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا[1] شكل ، لأن الأشكال إمّا من قسيٍّ وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسى وأوتار ، أو من سطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما ؛

فالمستدير والكرىّ لها مركز وإحاطة : والمركب من قسى أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسى أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها[2] زوايا وأطراف، ففيها كثرة ؛

فإن كانت الأشكال موجودة ، فالكثرة موجودة : والشكل موجود ، فالكثرة موجودة :

وقد كنا فرضنا أنها لاموجودة ، فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهى لا متحركة ولا ساكنة ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غيرٍ : إمامكان ، وإما كمّ ، وإما كيف ، وإماجوهر — وهذه كثرة :

والساكن ساكن فى مكان، وأيضا بعض أجزائه فى بعض ؛ والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان عُلُوٌ وسُفل وأمام ووراء ويمين وشمال :

والمكان بطباعه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتمكن ، ومكان المتمكن [يوجب متمكنا][3] .

---

(١) فى الأصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه

(٣) زدت مابين القوسين ظنا أنه قد سقط من ناسخ الأصل مايشبه ذلك .

والربوُّ يوجب رابيا ، والنقص يوجب ناقصا ، والاستحالة توجب مستحيلا ، والسكون يوجب كائنا ، والفساد يوجب فاسداً ؛

ونفي هذه جميعيا يوجب كثرة، لأن لا كائن لا فسدَ لا راب [1] لا مضمحلّ لا مستحيلٌ ، موضوعٌ ومحمول : موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة [2] ؛

فإنْ كان السكون كانت كثرة ، فإنْ لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا حركة : والسكون والحركة موجودان ، فالكثرة موجودة :

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيْس لَيْس ؛ هذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرةٌ .

وهناك يتبين [3] أنه لا يمكن أن يكون ولا واحدٌ من الأشياء ليس فيه كثرة ؛ لأنه إن لم تكن فيه كثرة ، لم يكن متحركا ولا ساكنا ؛ وليس يخلو شيء من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة ، فليس يمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ لا كثرة فيه .

وأيضا إنْ كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزءٌ [4] ولا كلٌّ ؛ لأن الكلَّ جامعُ الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان ، والاثنان كثرة ؛ فإنْ لم تكن كثرةٌ لم يكن كلٌ ، وإنْ لم يكن كلٌ لم يكن جزءٌ ، لأن الكل والجزء من المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجوب الآخر وأيُّهما [5] بطل ، بطل ببطلانه الآخر :

فلا كل ولا جزء إذَنْ [6] للأشياء ؛ والأشياء كلٌ وجزءٌ ، فالكل والجزء أيْس لَيْس ؛ وهذا خلف لا يمكن .

---

(١) في الأصل : رابى (٢) هكذا النص

(٣) في الأصل : تبين

(٤) في الأصل جزءا

(٥) في الأصل : أو أيهما ، وهو جائز

(٦) في الأصل : اذا

والجزء أيضا جزءٌ واحدٌ، فإنْ كان جزءٌ[١] كانت الوحدة، وإنْ كان جزءٌ كان كلٌ، فإن لم يكن جزءٌ لم يكن كلٌ، وإنْ لم يكن جزءٌ ولا كلٌ فلا شيء؛ وإنْ لم يكن شيء فلا محسوسَ ولا معقول بتّةً، ولا وحدة فى محسوس ولا معقول بتّةً؛

فإن لم يكن جزءٌ ولا وحدةٌ، فإذْ[٢] لا جزء ولا كل، فلا وحدة؛

وقد كنا فرضنا أن [ثَمَّ][٣] وحدة: فالوحدة أَيْس لَيْس؛ وهذا خلف لا يمكن أيضا، فليس يمكن أن لا تكون كثرةٌ.

وهنالك يتبين[٤] أنه لا يمكن أن يكون شيءٌ من التى ذكرنا وحدة بلا كثرة، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل، كما قدمنا:

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة بلا وحدة فى شيء مما ذكرنا، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة بلا كثرة بتّةً.

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة، ولا كثرة فقط بلا وحدة، ولا يَعْرى شيءٌ مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة:

فواجب إذَنْ[٥] أن تكون الأشياء التى ذكرنا كثيرة وواحدة.

وأيضاً فإذْ قد تبين أن طباعَ الأشياء وحدةٌ وكثرةٌ، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مباينة للكثرة أو مشاركة لها:

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة، وجب أن يلزم ما كان وحدةً فقط ما لزم الوحدةَ التى قدمنا ذكرها من الخلف، و[أن يلزم][٦] ما كان كثرةً فقط ما لزم الكثرةَ التى قدمنا ذكرها:

---

(١) فى الأصل: جزا
(٢) هكذا فى الأصل، ويجوز أن تكون: فاذن
(٣) زيادة للايضاح
(٤) فى الأصل: تبين
(٥) فى الأصل: اذا
(٦) زدتها للايضاح

فيبقى إذَنْ[1] أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أى مشاركة لها فى جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة ؛

فاذْ قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة فى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت ، أى الاتفاق ، بلا علة ، أو بعلة :

فانْ كان بالبخت فقد كانت متباينة ، فيلزمها المحالات التى لزمت فى الاتحاد[2] ، إذْ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة :

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة إنما هى كثرة الآحاد ، أى جماعة وحدانيات :

فمع الكثرة الوحدةُ اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن يكون — إذْ هما متباينان — وحدةٌ فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟

فليس يمكن أن يكونا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع[3] إلى ما كانت علته بالبخت من التباين ، وهى إنيّات ؛ فيلزم فيها أيضا ما قدّمنا من الخلف :

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم اتفقت بالبخت ، أعنى بغير علة ؛

فبقى إذَنْ أن يكون اشتراكها بعلة منذ بدء كونها :

فاذْ قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها أو يكون لاشتراكها علة أخرى من غير ذاتها ، خارجة بائنة عنها :

فان كانت علة اشتراكها من ذاتها فهى بعضها ، فذلك البعض أقدم من باقيها ؛

ولأن العلة قبل المعلول بالذات ، كما بينا فى كتابنا على المباينة : فيكون الشىء الذى هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات ، أعنى جميع الأشياء :

---

(١) فى الأصل : اذا

(٢) هذه الكلمة عسيرة القراءة ، وقراءتى هنا اجتهادية

(٣) نقصتها اجتهادا وكذلك كلمة : علته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقصها على نحو آخر .

إمّا وحدةً فقط ؛

وإمّا كثرة فقط ؛

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

ويلحق فى وحدة فقط ما لحق فى الكثرة والوحدة التى قدمنا البحث عنهما ؛

فينبغى أن تكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما بالبخت أو بعلة منهما أو من غيرها ؛ فيلحق فى البخت ما قدمنا من الخلف ،

و [يلحق] (١) فى اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراكُ علة من الذات ، ويخرج هذا بلا نهاية ، فتكون علةٌ لعلةٍ ، وعلةٌ لعلةٍ إلى ما لا نهاية ؛

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شىءٌ بالفعل بلا نهاية ؛ فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما ؛

فلم يبق إلا أنْ يكون لاشتراكهما علةٌ أخرى غير ذاتهما ، أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذْ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا فى المقالات التى قلنا فيها على المباينة — وليست بمشاركة لها ، لأن المشاركة تجب فى المشتركات — كما قدمنا — بعلة خارجة عن المشتركات ؛ فإنْ كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية ، ولا نهاية فى العلل ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شىء بالفعل لا نهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لها ، لأن اللواتى فى جنس واحد ليس منها شىءٌ أقدم من شىء بالذات . كالإنسانية والفرسية اللتيْن فى جنس الحى ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات : والعلة أقدم من المعلول بالذات : فليس علة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس ؛

وإذْ ليس هى معهما فى جنس . فليست معهما (٢) فى شبه واحد ، لأن المتشابهة فى جنس واحد وفى نوع واحد كالحمرة والحمرة والشكل والشكل وما كان كذلك :

فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة ، مع الأشياء الكثيرة الواحدة ، فى جنس (٣) ولا شبه ، ولا مشاكلة : بل هى علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

---

(١) زدتها للايضاح (٢) فى الأصل : معها

(٣) فى جنس — خبر ليست .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علةً أولى، غير مُجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها، وهي سبب كونها وثباتها؛ وهذه العلة لا تخلو[1] من أن تكون واحدة أو كثيرة:

فإنْ كانت كثيرة ففيها الوحدة: لأنَّ الكثرة إنما هي جِماعُ أو حاد، فهي إذَنْ كثرة ووحدة معاً: فتكون علةُ الكثرة والوحدة الوحدةَ والكثرة؛

فالشيء[2] إذَنْ علة ذاته: والعلة غير المعلول، فالشيء غير ذاته؛ وهذا خلف لا يمكن، فليس العلة الأولى كثيرة، ولا كثيرة وواحدة:

فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط، لا كثرة معها بجهة من الجهات.

فإذَنْ[3] اتضح أن العلة الأولى واحدة، والواحد موجود فى الأشياء المعلولة؛ وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد فى الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة؛ فقد ينبغي أن نبين بأى نوع توجد الوحدة فى المعقولات[4]، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة. فيما يتم هذا الفن: ونكمل هذا الفن.

الفن الرابع

وهو الجزء الأول — فلنقل الآن بأى نوع توجد الوحدة فى المقولات؟ وما الواحد بالحق، وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة؟

ولنقدِّم كذلك ما يجب تقديمه. فنقول:

إن العظيم والصغير. والطويل والقصير؛ والكثير والقليل، لا يقال شيء منها على شيء قولا مرسلا، بل بالإضافة؛ فإنه إنما يقال: عظيمٌ، عندما هو أصغر منه؛ و[يقال][5]: صغيرٌ، عندما هو أعظم منه؛ وكذلك يقال للهناة[6]:

---

(١) فى الأصل: تخلوا

(٢) فى الأصل: والشيء

(٣) فى الأصل: فاذا

(٤) هكذا فى الأصل، ويجوز أن تكون المقولات، كما سيأتى بعد قليل

(٥) زدتها للايضاح

(٦) الهناة الداهية أو الأمر العظيم، جمعها هنوات. أما الهنات فهى خصال السوء؛ والغالب أنها جمع هنة

عظيمة ، إذا أُضيفت إلى هناة أصغر منها ؛ ويقال للجبل : صغير ، إذا أُضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال العظيم مرسلا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجودٌ لا بالفعل ولا بالقوة بتّةً ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيمٌ ، قولا مرسلا ؛ فكان العظيمُ المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيما [١] مرسلا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذْ آخرُ أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذى هو أعظم منه أصغرُ منه أو مثلُه ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذَن [٢] ليس شيء يمكن أن يكون أعظم [٣] من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

فإذَن [٤] قد وُجد عظيم لاضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تَثْنِيَةُ كميّتِه ؛ وتَثْنِيَةُ كميته موجودةٌ بالفعل أو

---

(١) فى الأصل : عظيم

(٢) فى الأصل : اذا

(٣) فى الأصل : «فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة» ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من الناسخ أو يكون هنا تكرار ، وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فاذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل ... الخ؛ والمعنى الذى يريده المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقته فى البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلا . يعنى غير مقيد ، بل هو بالاضافة إلى شيء آخر ، وإلا أدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ، ولو فى الذهن ، شيء لانهاية له هو أساس النسبة والإضافة بين الأشياء . ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التى تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك اطلاقا مرسلا ومن القول بأنه يوجد ، بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظيم المرسل ؛ وهو يطبق استدلاله على غير العظيم والصغير من الألفاظ المماثلة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(٤) فى الأصل : فاذا .

بالقوة ؛ فإذن تنفيـة العظيم المرسل موجودة[١] بالفعل أو بالقوة ؛ فإذن[٢] للعظيم المرسل ضعفٌ ، والضعف كلٌ لذي الضعف ، وذو الضعف نصفٌ للضعف ، والنصف جزء الـكل ، فذو الضعف جزء الضعف ؛

فإذن[٣] العظيم المرسل كلٌ ، والعظيم المرسل جزءٌ ، فإنْ لم يكن ضعفُ العظيم المرسل أعظمَ من العظيم المرسل فهو مثله أو أصغر منه : فإن كان مثلَه عرض من ذلك محالٌ شنيع ، وهو أن يكون الـكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن : وكذلك يعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الـكل أصغر من الجزء ، وهذا أشدّ إحالة وشناعة ؛

فإذْ[٤] الـكلُ أعظم من الجزء ، فإن ضعفَ العظيم الذى ظُنّ أنه مرسل أعظمُ من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛

والعظيم المرسل إنما يُراد به مالاشىء أعظم منه ؛

فإذن[٥] العظيم المرسل لاعظيمٌ مرسل[٦] ؛

فإما أن لا يكون عظيم بتّة ، و إما أن يكون عظيمٌ بالإضافة ، إذْ لا يقال عظيم إلا مرسلا[٧] أو بالإضافة[٨] ؛

---

(١) فى الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شىء موجود

(٢) و (٣) فى الأصل : فإذا وكذلك فى أول السطر الأول

(٤) فى الأصل فاذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتم إما أن تقرأ : فاذْ ، وإما أن نصلح النص هكذا : فاذا [كان] ... الخ (٥) فى الأصل : فاذا

(٦) هذه هى ، فيما يبدو لى ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

(٧) فى الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوى

(٨) هذا الكلام من قوله : فاما ألا يكون عظيم بتة ... الى قوله بالاضافة ، فى هذا الموضع ، كلام محيِّر ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لى أن اعتبر فى قوله : « فاما أن لايكون عظيم بتة . . الخ » ، خطأ نحويا صحته : فاما أن لايكون عظيما بتة ، وإما أن يكون عظيما بالاضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التأدى إلى النتيجة الفاسدة ، وهى أن العظيم المرسل ليس عظيماً مرسلا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لايقال عظيم إلا مرسلا أو بالإضافة » تفريعاً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكرى ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعيه . ولـكنى لم أصلح النص بحسب ماتصورته انه خطأ عنه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثانى جملة اعتراضية أو تفريعا عما قبله ؛ ويجب علىّ أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئا سقط منه ،

فإن كان العظيم المرسل لاعظيما فهو لاهو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغرُ منه ، إذ قد تبين أنه لايكون شيء لاشيء أعظمُ منه لا بالقوة ولا بالفعل بتّة ؛

وبهذا التدبير[١] يتبيّن أنه لا يكون صغير[٢] مرسلا ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً ؛

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصتان لها دون غيرها من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ، لاقولاً مرسلا ؛ وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة ،

وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير ، من أنه لا يقال قولا مرسلا [بل][٣] بالإضافة ؛ وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن التدبير واحد ؛

فأمّا القليل فقد يُظن أنه يقال مرسلا ؛ وذلك أنه يُظن أنه إنْ كان أولَ العدد اثنين ، وكل عدد غير الاثنين أكبر من الاثنين ، فإن الاثنين أقل الأعداد ؛ فالاثنان هو القليل المرسل ، إذْ ليس هو كثير بتّة ، إذْ لاعدد أقل منه ؛

وإنْ كان الواحد عدداً ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل ؛

وهذا ظن ليس بصادق ، لأنا إنْ قلنا إن الواحد عددٌ نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعةٌ قبيحة جداً ؛ لأنه إنْ كان الواحد عدداً ، فهو كمية ما ؛ وإنْ كان الواحد كمية ، فخاصةُ الكمية تلحقه وتلزمه ، أعني أنه مساوٍ ولا مساوٍ[٤] ؛

---

(١) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٢) في الأصل : صغيرا ، ومابعدها حال منه .

(٣) زدتها لضرورتها للمعنى .

(٤) في الأصل : مساوى ولا مساوى ، وهو خطأ نحوى .

فإنْ كان للواحد أحادٌ ، بعضُها مساوية له ، و بعضها لامساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر بعد الواحد الأكبر أو بعد بعضه ؛ فالواحد الأكبر بعض ، فهو منقسم :

والواحد لاينقسم ، فانقسامه أيس ليس : وهذا خلف لايمكن ، فليس الواحد إذن(١) عدداً .

ولا تذهبَنَّ من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد ، فصار واحداً ؛ فإنّ ذلك موجود لا واحداً ، والمؤلفةُ من ذلك معدودات لاعدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التى هى عدد لاهيولى له ، و إنما الهيولى فى الأفراس ؛ فلا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى الموحَّد(٢) بالواحد(٣) ، بل إلى الوحدة عينها ، فالوحدة لاتنقسم بتة ؛

فإنْ كان الواحد عدداً وليس بكمية ، و باقى الأعداد — أعنى الاثنين ومافوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ؛ فإذن(٤) الواحد و باقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛

فإذن(٥) الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ؛ إذ ليس تُقال الأعداد [إلا](٦) بالإضافة إلى شىء واحد ، فالطبيات إلى الطب والمبرْئات إلى البرْء(٧) ؛

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان عدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساوٍ ولا مساوٍ ، فيكون للواحد آحادٌ ، بعضها مساوٍ له ، و بعضها أكثر أو أقل ؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) فى الأصل : إذا

(٢) فى الأصل بدون نقط

(٣) يسمح رسم الكلمة أيضاً بأن نقرأها : الواحد

(٤) ، (٥) فى الأصل : فاذا

(٥) فى الأصل : اذا

(٦) زيادة للايضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضا .

(٧) فى الأصل : والمبريات إلى البرو

يلزم كلّ عدد ، أعني أن يكون له سمىٌّ مساوٍ[١] له وسمىٌّ أقل منه وسمىٌّ أكثر منه ، فتكون للثلاثة ثلاثات[٢] ، بعضها مساوٍ لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ؛ وكذلك يجب فى كل عدد ؛

فإن كان هذا لا يجب فى الأعداد ، التى لا شك فيها ، فليس يجب فى الوحدانية ؛ وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساوٍ ولا مساوٍ ، أن لكل عدد عدداً مثله وعدداً لا مثله ، أى أكبر منه وأقل منه ، فالاثنان إذَنْ[٣] لا عدد . إذْ ليس عددٌ أقلّ منه ، وإنما له أكبر منه ؛ وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً ، إذْ له مساوٍ ، هو اثنان آخران ، ولا مساوٍ ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً ، إذْ له مساوٍ ، وهو واحدٌ آخر ، ولا مساوٍ ، هو أكبر منه ، أعنى اثنين وما فوق ذلك : فإذَنْ[٤] الواحد كمية ، فالواحد وباقى الأعداد تحت الكمية ؛ فإذْ ليس الواحد عدداً باشتباه الأيس[٥] ، فإذَنْ[٦] هو بالطبع .

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لا عدداً[٧] ؛ فإن كان عدداً ، فإمّا أن يكون زوجاً وإما فرداً ؛ فإن كان زوجا ، فهو منقسم قسمين متماثلى[٨] الوحدانيّات ؛ والواحد لا ينقسم ، فهو لا ينقسم : وهو منقسم : هـذا خلف لا يمكن . وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد ، وهو آحاد : والواحد واحد فقط لا آحاد ؛ فهو آحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن أيضاً ؛

وإن لم يكن زوجا فهو فرد ؛ والفرد هو الذى كلّ قسمين ينقسم إليهما غير متماثلىّ الوحدانيات ؛ فالواحد إذَنْ[٩] هو منقسم لا منقسم ، وآحاد لا آحاد ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

---

(١) فى الاصل : مساويا

(٢) فى الاصل : للثلثة ثلثات

(٣) و (٤) فى الاصل : اذا ، فاذا

(٥) هكذا فى الاصل ، والايس الوجود ولعلها بالاسم ، كما فى العبارة المتقدمة :

(٦) فى الاصل : فاذا (٧) فى الاصل : لاعدد

(٨) فى الأصل : مماثلى دون نقط . وقد صححتها بحسب مايلى .

(٩) فى الأصل : فإذا

فإذن[١] ليس الواحد عدداً .

ولكن هذا الحد الذى حُدّ به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبينَ أن الواحد ليس بعدد ، و إلاّ فما يمنع من قال : إن الواحد عدد ، من أن يحدّ العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إنْ انقسم بقسمين فإن قسميه غيرُ متماثلى الوحدانيات ؟ فيدخل فيه الواحد ، إذ ليس [ما][٢] يوجب أنه منقسم اضطراراً ؛

فإذْ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن[٣] : إن ركن الشىء الذى يُبْنى منه الشىء ، أعنى الذى ركّب منه الشىء ، ليس هو الشىء — كالحروف الصوتية التى رُكّب منها الكلام ، فإنها ليست هى الكلام ، لأن الكلام صوتٌ مؤلف موضوعٌ دالٌّ على شىء مع زمان ، والحرف صوت طباعى لا مؤلف — فإن كان العدد المقَرُّ بِهِ[٤] عند الكل مؤلفاً من آحاد ، فالواحد ركن العدد ؛ فليس بعدد ، وليسَ للواحد ركنٌ رُكّب منه ، فيكون ركناً لما ركب من الواحد أيضاً : فيكون الواحد عدداً ، ركنه ركن كل التى يُقَرّ[٥] بأنها أعداد ، فيمكن أن يكون الواحد عدداً .

وقد يُظَنّ أن الواحدَ ركنُ الاثنين ، والاثنين[٦] ركن الثلاثة ، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيُظَن لذلك — إذ كان الاثنان ، وهما عدد ، ركنَ الثلاثة — أن الواحد عددٌ ، وهو ركن الاثنين ؛ وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركّب][٧] ؛ وإنْ ظنّ أنه ركن الثلاثة[٨] ، فله ركنٌ ، هو الواحد ؛ والواحد ، و إن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ؛ فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط ؛ والاثنان مركب رُكّب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون

---

(١) فى الأصل : فاذا

(٢) زدتها للايضاح

(٣) فى الاصل : فاذا

(٤) و (٥) غير مشكولتين فى الاصل

(٦) هكذا فى الاصل ، وهو معطوف على الواحد

(٧) زدتها ، لأنها سقطت من الاصل فيما أعتقد

(٨) فى الاصل : الثلثة ، وكذلك ماقبلها .

العدد بعضُه بسيطٌ ، هو ركنه — أعني بسيطاً لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يُظَن أنه ممكن أن يكون كذلك بالجوهر المركب ، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، لما[١] قد قيل إن الجوهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و][٢] مركب منهما ، هو العنصر المصور ، أعني الجسم ، فيُظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد المقَرُّ بِهِ ومنه العدد المقَرُّ بِهِ ، المركَّب من الواحد البسيط :

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [عكسي ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة ، فَعَرَضَ للجسم ، إذْ هو مركب [من][٣] جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطباعه جسم ، أعني مركَّباً من عنصر وأبعاد ، التي هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذي هو صورة وحدَه ، أن يكون كل واحد منهما جسما ، إذْ كان المركب منهما جسما .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد المقَرِّ بِهِ ، عدداً ؛ بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذْ هو مركب من جواهر ، فهو جواهر ؛ ويحقّ أن الأشياء التي تركب منها أشياء ، فتكون تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لاشيء يمنع من أن نعطيها أساميها وحدودها ، كالحي في الأحياء والجوهر في الجواهر ، أعني أسماءها الجوهرية لا العرضية ؛

فإذَنْ الواحد ركن العدد ، لاعدد بتّةَ .

فإذْ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد المقول على العدد إذَنْ[٤] هو محيط

---

(١) في الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ .

(٢) زدتها لضرورتها للسياق

(٣) زدتها لضرورتها ، وإن يمكن قراءة : مركبُ جواهر ، . الخ .

(٤) في الأصل : إذا .

بالعدد ، أعني أنه عِظَمُ الوحدانيات ، وجميعُ الوحدانيات ، وتأليفُ الوحدانيات .

فإذن(١) الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل(٢) بطباعه ، ولم يُتَوَهَّم غيرُه لم يكن بطباعه قليلا ؛ فإذن(٣) إنما تلحقه القلّة ، إذا أُضيف إلى ما هو أكثر منه ؛ فإذن إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ؛ فإذن(٤) إنما هو قليل إذا أُضيف إلى الأعداد ، فأما إذا تُوُهِّم طَبْعُه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركَّب من واحدين ؛ والمركب ذو أجزاء ، فهو كلٌّ لأجزائه ؛ والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان قليلا بطباعه .

فإذ كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال واحدٌ منهما مرسلا ، [بل](٥) بالإضافة ، وإنما يُضافُ كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ؛ كالعِظَم ، فانه إن كان جسما فانه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فانه لا يُقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ؛

فكذلك كل واحد من باقي الأعظام لا يُقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولا صادقاً :

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول بل من خط ؛ ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد ، أو قول ، بل من مكان ؛ ولا زمان أعظم أو أصغر من عدد أو قول ، بل من زمان ؛ ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ؛ ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأعظام ، بل من قول .

---

(١) في الاصل : فاذا

(٢) في الاصل : اذا اقول ، وفوق الـ قو ، لام الف ، قد ضُرب عليها . ولعل المقصود أنه إذا تصورناه بذاته . (٣) و (٤) في الأصل : فاذا

(٥) زدتها لضرورتها للمعنى

وكذلك لا يقال قولا صادقاً : جسمٌ أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول ؛

وإن ظنّ أن جِرْماً أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فانّ ذلك ظنٌّ كاذب ؛ لأنه إن ظُنَّ أنّ طول جِرم أطولُ أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فان طول كل واحد منها هو بُعْدٌ واحد من أبعاد ما نُسبت إليه ، والبعد الواحد خط ؛ فاذنْ إنما نذهب من أن جِرْماً أطول وأقصر ، أوسطحاً [1] أو خطاً أو مكاناً [2] : إلى أن خط [3] هذا أطول من خط هذا ؛ فانّ هذه جماعاتٌ من الكمية المتصلة ؛

والزمان أيضا من الكمية المتصلة : فلأنه لا خط للزمان يظهر ظهوراً تاما ، فانه [4] لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبيّنٌ أن لا يُقال الطول والقصر لما [5] يقال له الطول والقصر إلا لما كان [6] فى جنس واحد ، أى فى جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ؛ فأما عددٌ أو قول ، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ؛ بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى هو فيه ؛ فانه يقال : عددٌ طويل — أى فى زمان طويل ؛ وكذلك يقال : قولٌ طويل — أى فى زمان طويل ، لا [7] أن القول والعدد يحتمل كلٌ واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا فى جنس واحد ، أعنى فيما يقال عليه العددُ والقولُ ، فانه لا يقال قولا صادقا : قولٌ أكثر أو أقل من عدد ، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول ، بل : عدد أكثر أو أقل من عدد ، وقولٌ أكثر أو أقل من قول .

---

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) فى الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها فى أغلب الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البُعْدَ ، وكذلك فيما يلى

(٤) فى الأصل : انه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) فى الأصل : المكان

(٧) فى الأصل : الا

فاذْ قد تبين ما قدّمنا فليس إذَنْ الواحدُ بالحقيقة قابلا للإضافة إلى مجانسه ، وإن كان له جنس قَبِل أن يضاف إلى مجانسه ، فاذن لا جنس للواحد الحق بتّة .

وقد قدمنا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له ، فاذَنْ[1] الواحد الحق أزلى[2] ؛ ولا يتكثر بتّة بنوع من الأنواع أبداً ؛ ولا يقال : واحد ، بالإضافة إلى غيره ؛ فاذن[3] هو الذى لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فان الذى هو كذلك يتكثر بما أُلِّفَ منه ؛ ولا هو كمية بتّة ، ولا له كمية ؛ لأن الذى هو كذلك أيضا ينقسم ، لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبِلَ النقص منقسمٌ ، والمنقسم متكثّرٌ بنوع ما ؛ وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام والكل والجزء والجميع ؛ وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده[4] ؛ فإذن[5] الواحد الحق ليس هو واحداً[6] من هذه .

والحركة فيما هو من هذه ، أعنى الجسم الذى [هو] هيولى مصورة ، إذ الحركة إنما هى نقلة من مكان إلى مكان ، أو رُبُوٌّ أو نقصٌ ، أو كونٌ أو فساد ، أو استحالة ؛

والحركة متكثّرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم : فالموجود فى أقسام منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ؛ فالحركة المكانية متكثّرة ؛

وكذلك الرُّبُوّية والنقصية متكثرة ، فإن حركة نهايات الرابى الناقص منقسمة لوجودها فى أقسام المكان الذى ما بين نهاية الجرم قبل الربوّ إلى نهاية الجرم فى نهاية الربو ؛ وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته فى نهاية النقص ؛

---

(١) فى الأصل : فاذا
(٢) يمكن قراءتها : أولى
(٣) فى الأصل : فاذ
(٤) غير منقوطة فى الأصل
(٥) فى الأصل : فاذا
(٦) فى الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

وكذلك الكون والفساد ، فإن من بَدْو[١] الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلى] الزمان الذى فيه الكون والفساد ؛

فحركة الرُّبُوّ والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد[٢] والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهى أيضاً متوحِّدة ، لأن كل حركة فكلّيَّتُها واحدة ، إذْ الوحدة تُقال على الكل المطلق ، وجزؤها[٣] واحد ، إذ الواحد يُقال على الجزء[٤] المطلق ؛

فإذن[٥] إذْ الكثرة موجودة فى الحركة ، فالواحد الحق لاحركة ؛

وإذْ كل مُدْرَك بالحس أو العقل إمّاأن يكون موجوداً فى عينه أو فى فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما فى لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة فى النفس ، أعنى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضت والفَرَق والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكْر متكثرة ومتوحِّدة ، إذ لكل كثرةٍ كلٌّ وجزءٌ ، إذ هى معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهى متكثِّرة أيضاً ومتوحِّدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لانفس . ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع الأشياء — إذْ النوع معقول — وما فوقها[٦] ، والأشخاص محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات[٧] الأشياء التى لاتعطى الأشياء[٨] أساميها ولا حدودها ،

---

(١) هكذا فى الأصل ، وقد احتفظت بها ، لأنها غير خفية المعنى

(٢) فى الأصل : سديد ، وهى غير ظاهرة المعنى فى السياق

(٣) فى الأصل : وحرها

(٤) فى الأصل : الحر

(٥) فى الأصل : فاذا

(٦) فى الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعا إلى أنواع ، ولأن هذا ينطبق مع ما نجده فى رسالة العقل للكندى

(٧) فى الأصل جزويات

(٨) فى الأصل : شيا

فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ؛ وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛ وكل شيء هو لشيء بالقوة فإنما يُخرجه إلى الفعل شيءٌ آخر ، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل . أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها . أعنى كلّياتها ، هى الكلّيات أعيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كلّيات الأشياء ؛ فكليات الأشياء ، إذْ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ، فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل[١] ؛ والكُلّيات متكثرة ، كما قدمنا ، ، فالعقل متكثر[٢] .

وقد يُظن أنه أولٌ متكثر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذْ هو كلٌّ كما قدمنا ، وأن الوحدة تقال على الكلّ ، والوحدة بحق لاعقل ؛

وإذْ فى ألفاظنا الأسماءُ المترادفةُ كالشفرة والمدية المترادفة [على] حديدة الذبح ، فقد يُقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدية والشفرة واحد ؛ وهذا الواحد متكثر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكثر ؛ فإن حديدة الذبح التى هى عنصر المترادفة ، التى هى المدية والشفرة والسكين ، متجزئة متكثرة ؛

وأيضا الأسماء المقولة عليها متكثرة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضا إذْ فى ألفاظنا المشتبهة بالاسم ، كالسبع المسمى كلبا والكوكب المسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحدٌ بالاسم ، أى كلب ؛ وعنصر هذا الكلب متكثر ، أعنى السبع والكوكب ؛ وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيءٌ علة لشيء ، لأن الكوكبَ ليس علةَ السبع ولا السبعَ علةَ الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها علة بعض كالمخطوط ، والملفوظ ، والمفكَّر فيه ، والعين القائمة ؛ فإن الخط الذى هو جوهر منبيءٌ عن اللفظ الذى هو جوهر ، واللفظ الذى هو جوهر مُنْبيءٌ عن المفكر فيه الذى هو جوهر ، والمفكَّر فيه الذى هو جوهر مُنْبيءٌ عن العين

(١) إن كلام الكندى هنا عن العقل يتفق مع ما نجده فى رسالته فى العقل

(٢) لعل قوله : العقل متكثر ، يوضح تعريفه للعقل فى رسالة الحدود .

الذى هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد[١] — أعنى العين فى ذاتها ، وفى الفكرة[٢] ، وفى اللفظ ، وفى الخط ؛ والعين فى ذاتها علة العين فى الفكر ، والعين فى الفكر علة العين فى اللفظ ، والعين فى اللفظ علة العين فى الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكثر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس الواحد الحق واحداً[٣] بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال: واحد، للتى عنصرها واحد، إلا أنها تتغاير بغيرية ما ، إمّا فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير ، كالباب والسرير التى عنصرها واحد ، أعنى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل[٤] ، فإنه يقال : الباب والسرير واحدٌ بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها، [إذ] أن عنصرها[٥] متكثر ، متجزىء ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتى هى واحدة بالعنصر الأول ، أعنى بالإمكان ، متكثرة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل كثيرة ؛

وأيضا قد يقال : واحد بالعنصر ، الأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فسادُ الفاسد كونٌ لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل ؛

وقد يتكثر هذا أيضا إذ العنصر لعدة مثل ؛

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعنى الواحد بالعنصر ، الأشياء التى تقال على شىء ، فيلحقها شىءٌ آخر ، كالربوّ المقول على الرابى ، فإنه يلحقه الضمر ، فإن الذى له ربوٌّ له ضمر بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابى الضامر ، أى أن الرابى هو الضامر ؛ وهذا متكثر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدةٍ من جهة المثل ، أعنى الربو والضمر ؛ فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بتّةً ، فليس يقال : واحد[٦] ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ؛

(١) فى الأصل : واحدا (٢) يعنى فى الفكر أو فى الذهن .

(٣) فى الأصل : واحد (٤) لعله يقصد مختلفة فى الصورة .

(٥) يظهر أن فى هذه العبارة التى صححتها بحسب إشارة فى هامش الأصل ، تكراراً ، والمعنى ظاهر بعد الإضافة الإيضاحية التى يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

(٦) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد

وقد يقال الواحد للذى [١] لاينقسم كما قدمنا ؛ والذى لاينقسم إمّا لاينقسم بالفعل ، و إمّا بالقوة ؛ أما الذى لاينقسم بالفعل فكالذى لاينقسم لصلابته كحجر الماس ، أعنى أنه عسر الانقسام : وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكثر ؛ أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فان ذلك يقال له : لاينقسم ، إذْ ليس [ثَمَّ] آلة تقسمه ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عِظَمٌ ما ، إذْ لحقه الصغرُ : فهو مُتَكثر ؛

و يقال لاينقسم بالفعل أيضا ، و إنْ فُصل تفصيلا دائما لم يخرج عن طباعه إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل حدَّه واسمَه ، كجميع الأعظام المتصلة ؛ أعنى الجرم والسطح والخط والمكان والزمان : فإن مَفْصُولَ الجِرْمِ جِرْمٌ ، ومفصولَ السطح سطحٌ ، ومفصولَ الخط خطٌ ، ومفصولَ المكان مكانٌ ، ومفصول الزمان زمانٌ : فهذه جميعاً لاتنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها ، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائماً إلى نوعه .

وأيضا فإن الجرم يتكثر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست . والسطحُ ببعديْه ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايتيْه .

وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد المتمكن ونهاياته .

وكذلك الزمن يتكثر بنهاياته التى هى آنات [٢] الزمان الحادّة لنهاياته ، كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كل مشتبه الأجزاء يقال له : واحد ، لأنه لاينقسم ، أى كلّ مفصولٍ منه يحتملُ حدّه [٣] واسمه : وهذا أيضا يتكثر ، لأنه لاينقسم ، أى كلّ قابل [للانقسام] قبولا دائما [٤] .

ويقال أيضا : لاينقسم بالفعل ولا بالقوة ، الذى إنْ قُسِم بَطَلَتْ ذاتُه ، كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد وكالفرس الواحد ، كالرائد وذى العقال ،

---

(١) فى الأصل للواحد الذى .

(٢) فى الأصل : الآنات ، وهو خطأ فى النسخ (٣) فى الأصل حدا

(٤) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائما — وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للقسمة . . . . إلخ

وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال أو عرضي كذلك أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام ، فإنه إن قُسم لم يكن هو ما هو ؛ وهو متكثر بما ركب منه و بالتفصيل دائما أيضا ؛ وهذه جميعا من المقول : واحد[١] ، لاتصاله أيضا ؛

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، ما كان لاينقسم ، لأنه ليس متصلا ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما ، لأنه ليس بمتصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ، فإنه ليس شيئا متصلا[٢] ، أعني أن له أبعاداً ونهاياتٍ ، فهو شيء متصل ، بل هو لامنقسم ولا منفصل ؛ وهذا متكثّر أيضا من جهة موضوعاته التي نعدّها[٣] ؛ وهذا هو الواحد العددي مكيال كل [الأشياء] ؛ والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمتصلة ؛ ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لامنقسم ، وهو مكيال للألفاظ فقط ؛

ويقال : واحد ، لأنه لاينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لاجزء له مثله ، ولا مثل غيره .

وأيضا وهو مشترك ؛ وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين : أحدهما له وَضْعٌ ، كعلامة الخط التي هي نهايته ؛ فإنه لاجزء لها ، لأنها نهايةُ بُعْدٍ واحد ، ونهاية البعد لا بعد ؛ وهي متكثّرة بحاملاتها ، أعني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي[٤] هي مشتركة لها .

ويقال : واحد ، أيضا الذي لاينقسم من جهة الكلّيّة ، فانه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصلَ من كليّة الرطل شيءٌ بطل الرطلَ ، فلم يكُ كلاً لرطل واحد ؛ ولذلك مايقال إن خط الدائرة أشد استحقاقا للواحد من غيره من الخطوط ، إذْ هو كل الحد ، لأنه لانقص فيه ولا زيادة ؛ بل كلٌّ كاملٌ ؛ وما كان كذلك

---

(١) فى الأصل : واحده

(٢) فى الأصل : شيء متصل

(٣) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل

فهو متكثّر بتفصّله أيضا ؛ وآخر(١) بأن يكون الذى لاينقسم أشدالتى يقال : واحد ، استحقاقا للوحدة من باقى أنواع الواحد وأشدها توحُّداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال إمّا بالذات ، و إما بالعرض ؛ أما بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يُقالان على رجل واحد . أو على الإنسان ، أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأمّا بالذات فباقى ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهى جميعاً ما جوهرُها واحدٌ ، و ينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال ، وهو من حيز العنصر ؛ و إما بالصورة ، وهو من حيز النوع ؛ و إما بالاسم ، وهو من حيزهما جميعاً ؛ و إما بالجنس ، وهو من حيز الأول ؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط ، وهو الذى يقال له : واحد بالعدد ، أو بالشكل ؛ والواحد بالصورة هى(٢) التى حدُّها واحد ؛ والواحد بالجنس(٣) هى التى حدُّ محمولها واحدٌ ؛ والتى بالاسم ، أعنى بها ما هى بالمساواة ، واحد ؛ والواحد بالمساواة هى التى نسبتها(٤) واحد ، كالأشياء الطبية المنسوبة جميعاً إلى الطب .

وجميع هذه الأنواع التى ذكرنا ، أعنى الواحد بالعدد ، ثم الواحد بالصورة ، ثم الواحد بالجنس ، ثم الواحد بالمساواة ، يتبع أواخرُها أوائلَها ولا يتبع أوائلُها أواخرَها ؛ أعنى أن ما كان واحداً بالعدد ، فهو واحد بالصورة ؛ وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس ، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة ؛ وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس ، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة ، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد .

---

(١) الكلمة غير منقوطة فى الأصل ، وليس على الألف شىء

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ؛ ولعله يقصد الأشياء التى حدها واحد

(٣) فى الأصل : بالحس

(٤) الكلمة غير منقوطة فى الأصل

فبيّنٌ أن مقابلَ الوحدة الـكثرةُ ؛ فالـكثرةُ إذَنْ تُقال بكل نوع من هذه ، فيقال : كثير[١] ، إمّا لأنه لامتصل ، فهي منفصلة ، ولأن عنصرها ينقسم للصور ، أو صورها للجنس ، أو إلى ما ينسب إليه .

و بينٌ أن الهوية تُقال على كل ما عِلّته الواحدُ ؛ فالهوية تقال لما تعدُّه[٢] أنواع الواحد .

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات[٣] ، ولا [هو] عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مُرْسَل ، ولا يقبل التكثير ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير[٤] ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجودٌ فيه أنواعُ جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أسماءها[٥] : وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعني ما تُقال عليه ، فما تقال عليه أشد تكثّراً ، فالواحد الحق إذَنْ[٦] لاذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات[٧] ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نفى أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن وحدة فقط محض ، أعني لاشيء غير وحدة : وكل واحد غيره فمتكثر ؛ فإذن[٨] الوحدة ، إذ هي

---

(١) في الأصل : كثيراً

(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل

(٣) في الأصل : المفعولات

(٤) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هي منسجمة مع الكلام ، فلعلها زائدة أو لعل النص ناقص

(٥) الـكلمة غير واضحة في الأصل

(٦) في الاصل : اذا

(٧) في الأصل : المفعولات

(٨) في الأصل : فإذا

عرض فى جميع الأشياء ، فهى غير الواحد الحق ، كما قدمنا : والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو] زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ولا عرض[١] ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة : فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذ كان فيما هو فيه بالعرض ، فكل ما كان فى شىء بعرض فممرضه فيه غيره ، إما ماذلك[٢] الشىء فيه بعرض وإما بالذات : وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل : فأول علة للوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من غيره . لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية فى البدو : فعلة الوحدة فى الموحدات هو الواحد الحق الأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أعنى أنه لا يتكثر من حيث وجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أعنى مرسلاً واحداً[٣] لا يتكثر بتة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت[٤] الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة[٥] . فإذن تهوى[٦] كل كثير هو بالوحدة : فإن لم يكن

---

(١) فى الأصل : ولا للجوهر ولا للعرض

(٢) هكذا فى الأصل : والمعنى الإجمالى فى كل هذا النص ظاهر ، على ما فيه من اضطراب . وقد زدت بعض الكلمات بين قوسين مضلعين رغبة فى الإيضاح

(٣) فى الأصل : مرسل واحد

(٤) فى الأصل : ولا كانت — وليس لها وجه

(٥) فى الأصل : فاذا .

(٦) هكذا رسم الكلمة فى الأصل — وهى غير منقوطة ، وقد شكلتها ونقطتها اجتهاداً

وحدة فلا[١] هوية للكثير بتة ـ، فإذن كل متهو[٢] إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن ، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها ؛ فإذن علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد ؛ والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى تهوية عن علة ، فالذى يهوى مبدع ؛ و إذ كانت علة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك[٣] ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال — فهو المبدع جميع المتهويات ؛ فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت ، مع الفراق معاً ، بلا زمان ؛ فالواحد الحق إذن[٤] هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته إلا عاد[٥] ودثر .

فإذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع ، القوى الممسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أعنى بإفادة الواحد الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحدين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما يتلو[٦] ذلك تلواً طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة والجود[٧] الفائض .

تم الجزء الأول[٨] من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندى
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبى وآله أجمعين .

---

(١) فى الأصل : ولا

(٢) فى الأصل : متهوى . ويحسن أن تكون : تهو

(٣) لعل فى هذا النص تكراراً

(٤) فى الأصل : إذا

(٥) هذه الكلمة غير منقوطة ، وداها كالراء ، فهل يمكن قراءتها : عار . عى والكلمة الأخرى قبلها بقليل ، ولعل الصواب عدم .

(٦) فى الأصل : يتلوا

(٧) فى الأصل : الجواد

(٨) هنا ينتهى هذا الكتاب للكندى . وليس له فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب الفلسفة الأولى

رسالة الكندى

فى حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأمور أو مفهومات متنوعة مأخوذة من ميادين علوم شتى ؛ وهى تذكر دون مبدأ فى ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة فى التصنيف . وقد يكون فيها تكرار أو غموض ، مرجعه إلى عدم الدقة من جانب الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكرُ هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد ممن ترجم للكندى وأحصى مصنفاته : ولكن الاختلاف المشاهد فى رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها ، عند مختلف المؤرخين ، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من الثبت الأول الذى اعتمد عليه المؤرخون ، أو أنها لم تكن فى متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان اخر ، لعله الذى نجده عند ابن أبى أصيبعة (جـ ١ ص ٢١٠) ، وهو : « مسائل كثيرة فى المنطق وغيره وحدود الفلسفة » .

وإذا عرفنا أن الكندى — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه ، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله ، كما لا يبعد أن يقع بعضُ الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين فى أسمائها — وهذا هو الواقع فى إحصاءاتها .

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل : فأغلبُ الظن أنها أُضيفت استيفاءً للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهده فى رسائل الكندى التى بين أيدينا فى هذا المخطوط ، بل فى غيرها مما لم يحوِه المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لايتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندى . غير أنه لا ريب فى أن ما فيها له . بدليل التطابق بين ما نجده فيها من تعريفات و بين التعريفات

المذكورة ، فى مناسباتها المختلفة و بحسب الحاجة إليها ، فى بقيــة الرسائل . وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدى بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الـكندى عمد إلى رسائله ، فانتقى منها التعريفات وجمعها ؛ وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الـكتاب الذى يذكره للـكندى ابنُ أبى أصيبعة والذى تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التى نقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدّل عنوانها بحسب نظرته لموضوعها . أما أن ما تحويه للـكندى فهذا ما لا شك فيه .

هذه الرسالة — على قصرها وعلى قلة شمولها وعلى كل ما يستطيع القارئ الحديث المثقف أن يجده فيها من نقص — هى ، فيما أعتقــد ، أول كتاب فى التعريفات الفلسفية عند العرب ، وأول قاموس للمصطلحات عندهم وصل إلينا . ولا شك أن ما فيها يعين على فهم ما قد تـكشفه الأيام من المؤلفات الفلسفية للعصر الذى كُتبت فيه . وأن المقارنة بين ما جاء فيها و بين نظيره فى كتب الاصطلاحات والتعريفات بعد ذلك — مثل «رسالة الحدود» لابن سينا وكتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمى و «كتاب التعريفات» للجرجانى — موضوعٌ شيق جدير بالدراسة ، خصوصاً لأن الاصطلاحات تنوعت وتطورت ثم استقرت .

أما مصدر هذه التعريفات التى يذكرها الـكندى فهو ظاهر : فـكثير منها يرجع إلى الفلسفة اليونانية ؛ خصوصاً إلى أفلاطون وأرسطو : ولا شك أنها تبين كيف ترجمت مصطلحات الفلسفة اليونانية ، وأن بعضها — على اختصاره — جامع ، وهو خير من تعريفات المتأخرين وأقرب للمعنى الفلسفى .

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة الكندى

فى حدود الأشياء ورسومها[١]

العلة الأولى — مُبْدِعة ، فاعلة ، مُتَمِّمة الكل ، غيرُ متحركة[٢] .

العقل — جوهرٌ بسيط مُدْرِكٌ للأشياء بحقائقها[٣] .

الطبيعة — ابتداءُ حركةٍ وسكونٍ عن حركة[٤] ، وهو[٥] أول قوى النفس .

النفس — تماميةُ جرمٍ طبيعيٍ ذى آلةٍ قابلٍ للحياة : ويقال : هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة : ويقال : هى جوهر عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤلَّف[٦] .

الجِرْم[٧] — ماله ثلاثة أبعاد .

الإبداع — إظهارُ الشيء عن ليس[٨] .

---

(١) الحد أو التعريف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب وبالفصل المميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس وبعرض مميز له ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ضاحك

(٢) يقصد الكندى بالعلة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع كتابه فى الفلسفة الأولى وأوائل رسالته فى العلة الفاعلة القريبة .. الخ وغير ذلك من الرسائل .

(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجانى فى التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ ص ١٠١

(٤) تجد هذا التعريف فى كتاب الفلسفة الأولى ص ١١١ مما تقدم . وفى أول رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز لغة

(٦) راجع مادة نفس عند الجرجانى (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات؛ وآخر تعريف الكندى غامض المعنى ، فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن نفهمه فى ضوء رأى أرسطو وأفلاطون فى النفس — راجع لاحتمال معنى آخر ، ما تقدم ص ١٥٥ .

(٧) يغلب عند الكندى استعمال لفظ الجرم لا لفظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، ولما له دلالته من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفا عند الجرجانى

(٨) راجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجانى ، ص ٣ ؛ وليس معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام ... الخ ومفاتيح العلوم للخوارزمى ، ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ ص ١٨

الهيولى — قوةٌ موضوعة لحمل الصور، منفعلةٌ.

الصورة — الشيء الذى به[1] الشيء هو ما هو.

العنصر — طينة[2] كل طينة.

الفعل[3] — تأثيرٌ فى موضوعٍ قابل للتأثير؛ ويُقال: هو[4] الحركة التى من نفس المتحرك.

العمل — فعل بفكر[5].

الجوهر[6] هو القائم بنفسه؛ وهو حامل للأعراض لم[7] تتغير ذاتيتُه، موصوفٌ لا واصف؛ ويقال: هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التى تزيد لكل واحد من الأشياء التى مثل[8] التكون والفساد، فى خاص جوهره، التى إذا عُرفت[9] عُرفت أيضا بمعرفتها الأشياء العارضة فى كل واحد من الجوهر الجزئى، من غير أن تكون داخلة فى نفس جوهره الخاصّ[10].

---

(١) فى الأصل: الشيء التى بها — وقد صححت العبارة: الشيء الذى به، وذلك طبقا لتعريف تالٍ (ص١٦٩) ولتعريف الكندى للصورة فى رسالته «فى أنه [توجد] جواهر لاأجسام».

(٢) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده، على قلة، بدل لفظ الهيولى. والطينة لفظ عربى، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجانى — راجع أيضا كتاب مذهب الذرة عند المسلمين، ط. القاهرة، ١٩٤٦ ص ٤٠

(٣) قارن تعريف الفعل عند الجرجانى ص ١١٢

(٤) فى الأصل: هى؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة: «من» بعد ذلك فيمكن قراءتها: هى، أيضا.

(٥) ليلاحظ القارىء الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضا رسالة «فى الفاعل الحق الأول .. الخ»، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجانى

(٦) تجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عندالجرجانى ص ٥٤؛ قارن تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم للخوارزمى ص ١٧

(٧) اللام فى هذه الكلمة قصيرة، والقراءة اجتهادية

(٨) فى الأصل: بمثل. ولعلها تحريف

(٩) فى الأصل: عرف

(١٠) هكذا فى الأصل، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح: الجوهر متقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد، ولا يقبل مايشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض، لأنه فى هذه الحالة لايكون جوهرا متقوما بذاته. وأساس هذا كله أن الجوهر لايقبل إلا المحمولات العرضية المتغيرة، فلا يقبل شيئا جوهريا آخر

الاختيار — إرادة قد تقدمها رويّةٌ مع تمييز .
الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة .
الكيفية — ماهو شبيه وغير شبيه .
المضاف — ما ثبت بثبوته آخرُ .
الحركة[١] — تبدُّل حال الذات .
الزمان — مدة تَعُدُّها الحركة ، غيرُ ثابتة الأجزاء[٢] .
المكان[٣] — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاءُ أُفقَىْ المحيط والمحاط به
الإضافة — نسبة شيئين ، كلٌّ واحد منهما ثباتُه بثبات صاحبه .
التوهم[٤] — هو الفنطاسيا ، قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها ؛ ويقال : الفنطاسيا ، وهو التخيل ، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها .

الحاسّ — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته[٥] .
الحسّ — إنيّةُ[٦] إدراك النفس صورَ ذوات الطين فى طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية ؛ ويقال : هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات .
القوة الحسّاسة — هى التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء ، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن .
المحسوس — هو المدرَك صورتُه مع طينته .

---

(١) تشمل الحركة عند الكندى ما شمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك فى رسالة فى وحدانية الله ... الخ وفى غيرها وفى كتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٢) راجع هذا التعريف بنصّه عند الخوارزمى ص ٨٣

(٣) راجع الجرجانى ص ١٥٤ ، والخوارزمى ص٨٣

(٤) التوهم غير موجود عند الجرجانى — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا — راجع تعريف الفنطاسيا عند الخوارزمى ص ٨٣ وتعريف المتصرفة عند الجرجانى ص ١٣٢ . راجع أيضا رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا

(٥) راجع رسالة فى ماهية النوم والرؤيا ؛ والكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس ، لأنه يرى — كما فى رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٦) راجع التعليق الخاص بهذا الاصطلاح فى أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٩٧ وما بعدها

الرَويّة — الإمالة[١] بين جواهر النفس .

الرأى — هو الظن الظاهر فى القول والكتاب . ويقال : إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه ، ويقال : إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى ، والرأى إذَنْ سكون[٢] الظن .

المؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية[٣] دالة على المحدود[٤] دلالة خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة فى الجنس مختلفة فى الحدّ .

الإرادة[٥] قوة يُقْصَد بها الشىء دون الشىء .

المحبة[٦] علة اجتماع الأشياء .

الإيقاع[٧] — فعل فصلِ زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .

الاسطقس[٨] — منه يكون الشىء ، ويرجع إليه منحلاً ، وفيه الكائن بالقوة : وأيضا : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الواحد[٩] — هو الذى بالفعل ، وهو فيما وُصف به تارة [بالعرض] .

---

(١) هكذا فى الأصل ، يعنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفا عن الإجالة ، بمعنى إجالة الفكر بين الخواطر — وهو بعيد ، لأننا نجد فيما بعد (ص ١٧٥) استعمال مادة : أمال ، فى معنى قد يفسر الإمالة هنا

(٢) هكذا فى الأصل ، فلعله بمعنى استقرار الظن

(٣) غير منقوطة ، والظاء تنقصها الألف الواقفة على رأسها . وقد كنت قرأتها فى نشرة سابقة على أنها : صفة ، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة

(٤) هكذا فى الأصل ، وقد يكون لها أكثر من معنى

(٥) تجد التفصيل عند الجرجانى ص ٩ ، ولكن تعريف الكندى يوجد بنصه عند الخوارزمى ص ٨٤ . والفارابى يحدد الارادة معنى خاصا . راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٠٦ من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندى للارادة هو أساس رأى المتكلمين فيها ، خصوصا الغزالى — راجع التهافت ص ٣٦ - ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧

(٦) هذا صدى رأى أنباذوقليس فى أن القوتين الفاعلتين فى حركة العناصر هما الحب والكراهية

(٧) الإيقاع فى الموسيقى هو تلك النقرات التى تتتالى من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم — خوارزمى ص ١٤٠ — ١٤١

(٨) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχεῖον = الأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء

(٩) فى الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجى ، وهو ليس واحداً بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ما تقدم ص ١٢٨ فما بعدها وص ١٦١ ، ١٦٢

العلم — وجدانُ الأشياء بحقائقها .

الصدق — القولُ الموجِب ماهو والسالب ماليس هو ؛ وهو أيضا إمّا إثبات شيء ليس هو ، وإمّا نفي شيء عن شيء هو له[١] .

الكذب — القولُ الموجبُ ماليس هو والسالبُ ما هو .

الجذر[٢] — هو الذى إذا ضوعف مقدارُ ما فيه من الآحاد عاد المالُ الذى هو جذره .

الغريزة — طبيعة حالّة فى القلب ، أُعِدّت فيه لينال به[٣] الحياة .

الوهم — وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما .

القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى — الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره : والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً[٤] .

العلل الطبيعية أربع[٥] — ما منه كان الشيء ، أعنى عنصره : وصورة الشيء التى بها هو ما هو : ومبتدأ حركة الشيء التى هى علّته : وما من أجله فعلَ الفاعلُ مفعولَه .

الفلك — عنصر وذو صورة ، فليس بأزلى[٦] .

المُحال[٧] — جمعُ المتناقضيْن فى شيء ما فى زمان واحد وجزء و إضافة واحدة .

---

(١) يخيل إلى أن هنا تناقضا ، ولكنى لم أعدل شيئا من النص ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد .

(٢) يعرف الخوارزمى (ص ١١٥) الجذر بأنه : كل ما تضرب فى نفسه ؛ والمال بأنه : كل مايجتمع من ضرب عدد فى نفسه

(٣) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها كما هى

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٣ مما تقدم . والجرجانى متأثر فى تعريفه للأزلى بتعريف الكندى وإن كان يفصل أكثر منه

(٥) فى الأصل : أربعة . وهذه العلل هى : المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية — بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندى

(٦) هذه فكرة أساسية عند الكندى القائل بحدوث العالم كله وتناهيه فى الزمان والمكان — راجع مقدمتنا

(٧) قارن الجرجانى ص ١٣٨ ؛ والتطابق عند الخوارزمى أدق ، ص ٨٤ .

الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .
الوقت[١] — نهاية الزمان المفروض للعمل .
الكتاب — فعل شى موضوع مرتسم[٢] لفصول الأصوات ونظمها و تفصيلها
الاجتماع — معلول[٣] بالطبع للمحبة .
الكل — مشترك لمتشبه الأجزاء وغير المتشبه الأجزاء[٤] .
الجميع — خاص المتشبه الأجزاء[٥]
الجزء — لما فيه الكل .
البعض — لما فيه الجميع[٦]
وكل هذا يقال على كل واحد من القاطيغورياس بما يستحق[٧] .
المماسة — توالى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتها ولا من طبيعة غيرهما إلا ما لا يدركه الحس ؛ وأيضاً هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
الصديق — إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على غير معنى[٨] .

---

(١) هذا هو التعريف القديم للزمان عند المتكلمين . فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الإسلام — قارن الجرجانى ص ٧٧، ١٧٢ ، وانظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندى — مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه، حيث يعرف الزمان ومقداره .
(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ وفى اللغة رسّم (بتشديد السين) الثوب يعنى خططه . ويجوز أن تكون الكلمة محرفة عن : يرسم أو يُرسم
(٣) فى الأصل : علة — ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمة
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٦ — ١٢٧
(٥) فى الأصل : الجمع — ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ١٢٧) خلاف هذا ، حيث يقول الكندى إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المتشبه الأجزاء
(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ١٢٧ لتجد تفصيلا أكثر من ذلك — على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالتها فى محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ ويحسن الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى — خصوصا العلاف — وذلك لمعرفة استقلال الكندى ؛ فيدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل
(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ١٢٧ — ١٢٨ فما بعدها
(٨) هكذا النص — ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة نفهم بها الصداقة .

الظن — هو القضاء على الشيء من الظاهر — ويقال : لا من الحقيقة — والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، ممكنٍ عند القاضي بها[١] زوالُ قضيته .

العزم — ثبات الرأى على الفعل .

اليقين — هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب — هو تضعيف أحد العددين بما فى الآخر من الآحاد .

القسمة — تفريق أحد العددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد على بعضه أو غيره .

الطب — مهنة قاصدة لإشفاء[٢] أبدان الناس بالزيادة والنقص[٣] وحفظها على الصحة .

الحرارة — علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق الأشياء التى من جواهر مختلفة .

البرودة — علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق[٤] التى من جوهر واحد .

اليبس — علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره

الرطوبة[٥] — علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته

الانثناء — تقارب الطرفين إلى قُدّام وخلف .

الكسر — انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغد[٦] — انضمام أجزاء الهيولى لعلّتين : إما أن تكون أجزاؤها غير

---

(١) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة — إذن يمكن أن يكون للكلام وجه آخر أيضاً .

(٢) أشفى فلان فلانا طلب له الشفاء

(٣) كنت ميالا فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايلى

(٤) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٥) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجانى ص ١٧٤ ، ٧٥ .

(٦) هكذا فى الأصل — وفى اللغة ضغده يضغده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لغة فى ضغط أو تحريفا عنها

متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها عارض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عَصْواً[(١)] ، أو لأن يكون كالوعاء مملوءاً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عصواً .

الانجذاب — مواتاة بالانعطاف إلى أى ناحية انعطفت : كالثوب أى جزء كان منه بالانعطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة — خروج هواء مُحتقن[(٢)] فى جسم عارضٍ فيه ، مخالطةٍ له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة — حدّها القدماء بعدة حروف :

(١) إما من إشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن «فيلسوف» هو مركب من فلا ، وهى مُحِبّ ، ومن سوفا ، وهى الحكمة[(٣)] .

(ب) وحدّوها أيضاً من [جهة][(٤)] فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هى التشبُّه بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان — أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

(ج) وحدّوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا : العناية بالموت : والموت عندهم موتان: طبيعى ، وهو ترك النفس استعمالَ البدن ؛ والثانى إماتةُ الشهوات — فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه : لأن إماتة الشهوات هى السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء : اللذة شرٌّ . فباضطرارٍ[(٥)] أنه إذا كان للنفس

---

(١) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها فى الأصل هكذا ؛ وإن لم تكن تحريفا عن : عصراً ، أو ضغطاً ، ففى اللغة : عصا الجرح شدّه وعصا القومَ جَمَعَهم

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن لانقط إلا على النون — والمحتقن المحبوس . ويجوز أن نقرأها : مختفى . على أن الناسخ لايحفل بابقاء الياء رغم التنوين

(٣) لاتكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عربية صحيحة لجزءى الكلمة اليونانية . فهذا مايقوله الكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والخوارزمى (ص ٧٩) مثلا يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن الكلمة اليونانية . هى فيلوسوفيا ، وهى من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثِر ، ومن سوفيا ومعناها الحكمة — هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية

(٤) زيادة بحسب مايلى

(٥) فى الأصل : شرف باضرار ؛ وقد تركتها هكذا فى نشرة سابقة ، حتى نبّه الزميل الدكتور الاهوانى (معانى الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٢) إلى هذا التصحيح الذى أسجله له هنا شاكرا ؛ ولابدّ من تصحيح النص الذى نقله فى ص ٤١ طبقا لتصحيحنا له بعد هذا بقليل .

استعمالان[(١)] : أحدهما حسي والآخر عقلي ، كان[(٢)] مما سمى الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل باللذات[(٣)] الحسية ترك لاستعمال العقل .

(د) وحدّوها أيضا من جهة العلة[(٤)] ، فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(هـ) وحدّوها[(٥)] أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه : وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور : مثلاً أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام[(٦)] . وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لا جسما ، فإنه[(٧)] إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم : فإذن إذا علم ذلك جميعا ، فقد علم الكل ؛ ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر[(٨)] .

(و) فأما ما يحدّ به عين[(٩)] الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنياتها وما ئيتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان[(١٠)] .

---

(١) في الأصل : استعمال احدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٢) في الأصل : وكان

(٣) في الأصل : بالذات . وهو خطأ

(٤) هكذا في الأصل . ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو غايتها

(٥) في الأصل : وحدوا

(٦) هكذا في الأصل — وقد أبقيتها ، لأن ذلك جائز لغة ، وإن كان مع تكلف في فهم المعنى

(٧) يعني الإنسان

(٨) هذا تفسير فلسفي خاص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل

(٩) في الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ؛ ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها

(١٠) وإذن فالكندي يذكر ستة تعريفات للفلسفة ؛ وهي تكاد تشمل كل ما قيل في تعريفها ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحا ، أعني الفلسفة الأولى التي هي العلم بالموجود بما هو موجود — أي من حيث هو — وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجد القارىء التعريف الثاني عند الفارابي (أنظر رسالة « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسبه لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا في دفع الغم من الموت ، =

السؤال عن البارىء ، عزّ وجل ، فى هذا العالم ، وعن العالم العقلى ؛ وإن كان فى هذا العالم شىء[١] فكيف هو الجواب عنده[٢] ؟ هو كالنفس فى البدن ، لا يقوم شىء من تدبيره[٣] إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يُعلم[٤] إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس [فيه][٥] ، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه[٦] — فهكذا العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى ، والعالم الذى لا يُرى لا يمكن أن يكون [معلوما][٧] إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه[٨] .

الخلاف — مُعطى الأشياءَ غَيْرِيَّةً أو غَيْراً .

الغيريّة — فيما يعرض فيما انفصل[٩] بالعقل الجوهرى ، مثلا : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

= ط . ليدن ١٨٩٩ ص٥٢) . على أن الأربعة التعاريف الأولى التى ذكرها الكندى توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة فى المقدمات التى كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية فى القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب Ueberwreg, Grundriss... أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ؛ وأما الثانى والثالث فمشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلا محاورانه الآتية . Protagoras,335d , Politeia 480a. 484d. , Phaidr. 278d.

(١) هكذا فى الأصل — وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمح بذلك

(٢) هكذا النص ؛ ولعل الضمير يعود على السؤال

(٣) الضمير يعود على البدن

(٤) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد

(٥) زيادة للايضاح ، وطبقاً لما يلى

(٦) يجوز أن يكون فى الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٧) زيادة للايضاح ومسايرة لمنطق الفكرة

(٨) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه — بحسب ماقى الأخبار — مدار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد؛ وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى فى المنية والأمل باختصار ومع تعديل — راجع الفصل الخامس بالجهمية من كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ — ١٣٠) ومن الغريب أن شيئا كهذا ينسب للامام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و —

(٩) يعنى انقسم وتمايز

الغيرية — هى العارضة فيما انفصل بعرض : إمّا بذات[١] واحدة وإما فى ذاتين : أمّا فى ذات واحدة فكالذى كان حاراً ، فصار بارداً — فإنه عرضت له غيريّة لتغاير أحواله ، وهو فى جميع الحالتين لم يتبدّل : وأمّا الشىء العارض فى شيئين فكالماء الحار والماء البارد — فإن كل واحدمنهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعا ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية بما أن[٢] أحدهما بارد والآخر حار .

الشك[٣] — هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تُهمة ذلك الظن .

الخاطر[٤] — علته السانح[٥] .

الإرادة — علتها الخاطر .

الاستعمال — علّته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علة لخطرات أُخر ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العلل [التى][٦] هى فعل البارى ، ولذلك نقول إن البارى عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، و بعضها مستخرجة لبعض ، و بعضها متحركة ببعض[٧] .

إرادة المخلوق — هى قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة ، أمالتْ إلى ذلك[٨] .

المحبة — مطلوب النفس ، ومتممّة القوة التى هى اجتماع الأشياء . ويقال : هى حال النفس فيما بينها و بين شىء يجذبها إليه .

---

(١) هكذا فى الأصل — والمعنى : فى ذات

(٢) هكذا فى الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركتها — ويجوز أن يكون الصواب : فإن

(٣) قارن مادة : شك ، عند الجرجانى ص ٨٧

(٤) الخاطر مايخطر فى القلب من تدبير أو أمر وهو الهاجس أيضاً

(٥) السانح الرأى العارض فى يسر — ومن الطريف ترتيب الكندى لهذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث انبناء بعضها على بعض

(٦) زيادة رأيت أنها لابد منها للايضاح

(٧) راجع فى هذه الفكرة الأساسية للكندى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ

(٨) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم — وهناك تعريف للارادة بالمعنى المطلق ، وهنا — كما يقول الكندى — تعريف للارادة الإنسانية أونحوها . قارن فى هذا رأى ابن سينا فى الإرادة فى رسالة القدر ورأى ابن رشد فى كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» — القضاء والقدر .

العشق — إفراط المحبة .

الشهوة — هى مطلوب القوة المُحْبِيَة وعلة تكاملها السببية[١]، هى مشتقة من الشهوة ، وهى إرادةٌ نحو المحسوسات ؛ ويقال : إن الشهوة هى الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقّص[٢] ما زاد فيه — نريد بالانفعال أنه شىء يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز.

المعرفة — رأى غير زائل .

الاتصال — هو اتحاد النهايات .

الانفصال — تباين المتصل .

الملازقة — إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما .

الغضب[٣] — غليان دم القلب لإرادة الغيظ .

الحقد — غضب يبقى فى النفس على وجه الدهر[٤]

الذحل[٥] — هو حقد يقع معه ترصُّد فرصة الانتقام : واسم الذحل فى اللغة اليونانية مشتق من السكون والرصد[٦]

الضحك — اعتدال دم القلب فى الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها : وأصله بالفعل الطبيعى

---

(١) قراءة اجتهادية — ويمكن أن تُفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت قراءتها فى نشرة سابقة : الشهية أو الشهوية ، ولكنى عدلت عن ذلك ، وإن كان له وجه

(٢) هكذا فى الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، وتحت الصاد نقطة

(٣) الجرجانى ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب

(٤) ولعل الذى يقابل الحقد فى اليونانية هو كلمة μνησικακία ومعناها حمل الإنسان للغضب فى نفسه وتذكره له

(٥) الذحل بسكون الذال هو الثأر أو العداوة والحقد

(٦) لم يكن من السهل علىّ تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للذحل ، نظرا لكثرة الكلمات التى تدل على البغض . وأرشدنى الزميل الفاضل الاستاذ أمين سلامة أمين حجرة القرود بمكتبة جامعة فؤاد إلى كلمة : λοχὴ (= الحفيظة) المشتقة من فعل يونانى : λοχᾶν — ومعناه الترصد ، فللزميل الشكر الجزيل

الرضا — اسم مشترك يقال على مضادّه[١] السخط ، ويقال على الانفراد وعلى غير ذلك ؛ والمضادة للسخط هو[٢] قناعة النفس لما كانت غير قُنِعَة به لعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية — هى الخلق الإنسانى المحمود[٣] ؛ وهى تنقسم قسمين أوّليّن : أحدُهما فى النفس ، والآخر مما[٤] يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس .

أما القسم الكائن فى النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر النجدة ، والآخر العفة ؛ وأما الذى يحيط[٥] بذى النفس فالآثار[٦] الكائنة عن النفس ، والعدل فيما أحاط بذى النفس[٧] .

وأما الحكمة فهى فضيلة القوة [النطقية][٨] ، وهى علم الأشياء الكلية . بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة — فهى فضيلة القوة الغلبيّة[٩] ، وهى الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة — فهى تناولُ الأشياء التى يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام واتّمار أمثالها والإمساك عن تناول غير ذلك[١٠] .

---

(١) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدرضادّ أوعلى أنها اسم فاعل مضاف إليه الضمير .

(٢) فى الأصل : هكذا — وقد أبقيتها

(٣) فى الأصل : المحمودة

(٤) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما

(٥) هكذا فى الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مألوف

(٦) فى الأصل : بالآثار

(٧) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو آخر وتصحيح آخر

(٨) زيادة يتطلبها المعنى ، وذلك بحسب مايلى

(٩) نلاحظ أن الكندى يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال بعد ذلك ، كما أنه لايستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيما بعد

(١٠) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة

وكل واحدة من هذه الثلاث سورٌ للفضائل[١] .

الفضائل — لها طرفان : أحدهما[٢] من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ؛ وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابلٌ للاعتدال بأشدّ أنواع المقابلة تَبَايُناً — أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتـدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما][٣] الخلق الخامس[٤] فى النطقية [المغاير] للاعتدال فهى الجربزةُ والحيل والمواربة والمخادعة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة — أعنى اعتدال الطينة[٥] :

للنجدة خروج[٦] القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهى رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهوّر والهوج[٧] : وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتـدال فى العفة فهى رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهى تنقسم قسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمها الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمى كذلك ؛ ومنها الحرص على النـكاح من حيث سنح ؛ وهو الشبق المنتجُ العهرَ ؛ ومنها الحرص

(١) فى الأصل : الفضائل — وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين

(٢) فى الأصل : أحدها

(٣) هذه الـكلمة والتى بعدها زياده مقترحة لفهم المعنى

(٤) قراءة اجتهادية — ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة، وهو رذيلتها — أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لاينبغى وكما لاينبغى وهو مايسمى الجربزة ؛ (راجع مثلا كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط . القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخـلاق لأبى زكريا يحيى بن عدى ص ١٢ وما بعدها) — والجربزة هى الخداع والخبث ، كما فى محيط المحيط ؛ وهو لفظ فارسى معرّب

(٥) هكذا فى الأصل ، ويجوز أنه لايقصد الطينة بمعناها الحرفى بل بمعنى الاستعداد

(٦) فى الأصل : النجدة وخروج ، والمعنى واضح ، رغم عدم الإحكام فى العبارة ، وهو أن لـكل فضيلة طرفين ، هما رذيلتان

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذى يرمى بنفسه فى الحرب

على القنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ؛ و[أما][١] الآخر الذى من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

فضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة[٢] عن النفس هى العدل فى تلك الآثار ، أعنى فى إرادات النفس من غيرها و بغيرها ، وأفعال النفس فى هذه المحيطة بذى النفس : فأما الرذيلة فى هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضادّ للعدل فيها .

فإذن الفضيلةُ الحقّية الإنسانية [هى][٣] فى أخلاق النفس و[فى] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قولُ الفلاسفة فى الطبيعة : تُسمِّى الفلاسفةُ الهيولى طبيعةً ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شىء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ؛ وتسمى القوة المدبِّرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معانٍ : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدون الإنسان ، وعلى القوة المدبِّرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

حدّ علم النجوم : هو ما يدل عليه قوةُ حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآنى المحدّد .

العمل — هو الأثر الباقى بعد انقضاء حركة الفاعل[٤] .

الإنسانية — هى الحياة والنطق والموت .

الملائكية[٥] — الحياة والنطق .

البهيمية — هى الحياة والموت .

---

(١) زيادة يتطلبها السياق

(٢) فى الأصل : الكلية ، وقد صححتها طبقا لعبارة متقدمة

(٣) زيادة يتطلبها الإيضاح

(٤) راجع أيضاً آخر رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول ... الخ وراجع تعريف الفعل والعمل فيما تقدم

(٥) فى الاصل : الملائكة ، وقد صححتها قياسا على استعمال المصدر قبلها وبعدها . وأنى أفضل تصحيحها : ملاكيّة

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندى بكتابه « فى الفلسفة الأولى » — لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله ، ولأنه يمسّ الفلسفة بمعناها الحقيقى — وأعقبنا ذلك برسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر ما فيها - مفتاحا وعونا على فهم الرسائل التالية ، سنتلو ذلك برسائله الباقية بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك فى الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على اختلاف نواحيه و بقدر ما تسمح هذه الرسائل .

* * *

رسالة الكندى

فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

مقدمة

هذه الرسالة — على قصرها — تحوى فكرة مميِّزة وجوهرية فى فلسفة الكندى ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعيْن من الفاعل و بالتالى بين نوعيْن من الفعل .

فثَمَّ فاعلٌ على الحقيقة ، فعلهُ إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل واحد ، هو الله ، وفعله هو الإبداع .

وثَمّ فاعلٌ ، هو مُبْدَع مخلوق ، فعله التأثير فى غيره ؛ ولما كان هو منفعلا عن الفاعل الحق ، فلا جرم أن يُسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز — وهذا شأن جميع المخلوقات .

و إذا كان مُبْدِع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعلة ، أولها مباشرة عن الفاعل ، و باقيها بعضها عن بعض ، على تفاوت فى قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، فى ميدان الفعل والانفعال ولما كانت كلها مستندة فى

وجودها إلى المبدِع الأول ، فهو علة انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع فى الكون .

ولما كان الكندى يقول بالإبداع و بفعل المبدِع فى كل شىء ، فانه بهذا يخالف أرسطو و ينحاز إلى الأديان وما فيها من عقيدة خلق العالم من لاشىء وتفرّد الإله بالخلق ومن القول — على صورة فلسفية إجمالية — بسريان الفعل الإلٰهى فى كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للمذهب الأفلاطونى الجديد ؛ وهو أثر يسير لأننا لا نجد هنا شيئا عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابى مثلا .

أما كيف تقع الحوادث و يسرى تأثير الفعل والانفعال فى الكون ، فلعلنا لو رجعنا إلى رسالة الكندى فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصا فى عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندى فى هذا ما يناقض التوحيد الإسلامى ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مُبْدَعا وما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بارادة الله .

أما تقسيم الكندى للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصطلاح بحسب نوعين للفعل : الفعل الذى ينتهى بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثراً محسوسا ، لأنه أشبه بانفعال فى الفاعل نفسه ؛ والفعل الذى يكون مصحوبا بفكر و يُقصد منه تركُ أثر له ، وهذا ما يسميه الكندى باسم العمل .

وهذا هو نص الرسالة :

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيق إلا بالله

رسالة الكندى

فى

الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

قال : ينبغي أن نبيِّن ما الفعل ، وعلى كم ضَرْب يُقال الفعلُ ، فنقول : إن الفعلَ الحقّيَّ[1] الأول تأييسُ الأيْساتِ عن لَيْسَ[2] .

---

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غير منقوطة فى الاصل ولامشكولة . ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هى طريقة الكندى فى رسائل أخرى مثل رسالة « فى الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقّىّ بدلا من الحقيق .

(٢) من معانى التأييس ، فى لغة العرب ، التأثير . وكلمة أيْس كلة عربية قديمة ، كان استعمالها فى لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : حيث هو ، فى حال كينونته ووُجْده (أعنى وجودنا له) ، وأن ليس بمعنى : حيث لاهو . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب: جيء بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لابد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لاوُجد — أى أننا لا نجد الشيء . أما كلمة ليس فهى — كما يحكى عن الخليل والفرّاء — مركبة من لا ومن أيس — أعنى لا أيس ؛ ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام فى الياء ، فصارت : ليس . وهى تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهى نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس فى لسان العرب

وإذا كان الكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدوم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أيَّس يؤيس تأييسا ، بمعنى إيجاد الموجودات — فلا مبرر لأن نلتمس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون فى الاصطلاحات (كالخوارزمى فى مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النفى — وأقول لامبرر ، لأنه قد يتبادر للعارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أوغيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندى كلمة أيس وليس استعمالا جاريا =

وهذا الفعل بيّنٌ أنه خاصة لله تعالى الذى هو غايةُ كل علّة ؛ فإن تأييس الأيْسات عن ليس، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأمّا الفعل الحقّىّ الثانى الذى يلى هذا الفعلَ فهو أثرُ المؤثِّر فى المؤثَّر فيه

فأمّا الفاعل الحق فهو المؤثِّر فيه، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر[1] ؛ فإذَن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتّة .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير[2] المؤثر، أعنى المنفعل عن الفاعل .

فإذَنْ الفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هو البارى، فاعل الكلّ، جلّ ثناؤه .

وأما ما دونه، أعنى جميعَ خلقه، فإنها تُسمى فاعلاتٍ بالمجاز، لا بالحقيقة، أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة؛ فأما أوّلها فمن باريه تعالى، وبعضها عن بعض — فإنّ الأول منها ينفعل، فينفعل عن إنفعاله آخر، [و][3] ينفعل عن إنفعال ذلك آخر : وكذلك حتى يُنتهى[4] إلى المنفعل الأخير منها : فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علّةُ إنفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى إنفعاله، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

فأمّا البارى، تعالى، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسُّط والتى بغير توسُّط، بالحقيقة، لأنه فاعلٌ لا منفعلٌ بتة، إلا أنه علّةٌ قريبة للمنفعل الأول، وعلّةٌ بتوسُّط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل، أعنى فعلَ المنفعلات الذى هو بالمجاز

= بمعنى الموجود والمعدوم وكلمة المؤيِّس بمعنى الموجد، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... الخ — راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الاصل : التأثير، وهو جائز

(٢) فى الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق، ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الاصل : ويجوز أيضا أن تكون : ينتهى (أى الفعل)، أو نتتهى (أي حتى نصل) — وكذلك الكلمة التالية بعد قليل

لا بالحقيقة — إذ ليس فاعلٌ من هذه المنفعلات فاعلا محضاً ، بل منفعلٌ محضٌ ، انفعالُه علةٌ لانفعال غيره — قسمين :

أحدُهما يلزمه هذا الاسمُ العامُّ ، أعنى الفعل ؛ وهو ما كان يتصرَّم الأثرُ فيه مع تصرُّم انفعال[١] فاعله ، كالمشي للماشى ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرَّم المشيُ بتصرُّم انفعال[٢] الماشى ، ولم يَبْقَ له أثرٌ فى الحسّ .

والقسم الثانى ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر ، بانفعاله عن الانفعال[٣] ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هى أثره[٤] ، أعنى المنفعل الذى كان علّة تأثيرها[٥] ؛ وهذا النوع من الفعل يُخَصّ باسم العمل[٦] .

وهذا كافٍ فيما سألتَ فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين .

---

(١) و (٢) و (٣) هكذا فى الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لى أن الكندى — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتمشى مع الفكرة الأساسية فى رسالته ، وهى أن كل ماعدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلا فيما دونه

(٤) فى الأصل : هى أثرها — وقد قرأتها اجتهاداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة الناسخ بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ، ليعود الضمير على الانفعال أيضا

(٥) فى الأصل : تأثيرها — دون أى نقط

(٦) قارن تعريف العمل والفعل فى رسالة الكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » ص ١٦٦ مما تقدم

رسالة الكندى

فى إيضاح تناهى جرم العالم

مقدمة

هذه الرسالة خيرُ ما يبين الخاصةَ الهامة فى تفكير الكندى ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضى المحكم الذى يقوم على وضع المقدمات وإثباتها ، ثم البناء عليها . وفيلسوفنا يبدأ بالتنبيه على الداعى له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة فى العقل والتى لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعى هو قطعُ الطريق على المكابر من جهة ، وتسهيلُ الوصول إلى إيضاح مايُراد إيضاحه من جهة أخرى.

وبعد أن يمهد الكندى بتعريف العِظَم والأعظام المتجانسة ، لكى يتحدد معنى ذلك أمام القارىء ، يذكر مقدمات ، هى أحكامٌ كلية للأعظام المتجانسة . يرتبها ترتيبا منطقيا ، مثبتا كلا منها إثباتًا منطقيا محكما ، ومستعينا فى ذلك برموز الرياضيات وبالأمثلة والرسم المبين ، وهى أربع مقدمات :

١ — الأعظامُ المتجانسة ، التى ليس بعضُها أعظم من بعض ، متساويةٌ ؛

٢ — إذا زِيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها ؛ صارت غيرَ متساوية ؛

٣ — لا يمكن أن يكون عِظَمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدُهما أقلُّ من الآخر ؛

٤ — الأعظامُ المتجانسة ، التى كل واحد منها متناهٍ ، جملتُها متناهية .

بعد هذا يشرع الكندى فى إثبات أنه لايمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له ؛ والدليل يتلخص فى أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذى لا نهاية له جزءاً محدوداً ، كان الباقى : إما متناهياً ، فكان الكل متناهيا بحسب المقدمة الرابعة ؛ وإما لا متناهيا . وهنا إذا زيدَ عليه ما فُصل منه بالوهم ؛ كان الحاصل كما كان أولاً ، أعنى لا متناهيا ؛ لكنه بعد الإضافة أكبرُ منه قبلها ، طبقا لما يثبته الكندى

ضمنا فى المقدمة الثالثة ؛ و إذن فاللامتناهى أكبر من اللامتناهى — وهذا خلافٌ لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

و ينتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرمَ العالم متناهٍ بالضرورة .

هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنيةٌ بنفسها ، كما ينوه الكندى فى آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلة فى الرسالة التى بعدهما .

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله وحده

رسالة الكندى

إلى أحمد بن محمد الخراسانى[١] فى إيضاح تناهى جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أحرى ما قدمتْ فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صُيرت له الأوائلُ المألوفةُ مقدماتٍ لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطرهم إليه[٢] اللجاجة[٣] والنكوص[٤] عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة و انكارها ومسألة البرهان على تصحيحها إذ كانت أسبابَ إيضاح مقالاتهم ، قدمنا[٥] من بسط القول ، وأوقفنا[٦] تحت

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص

(٢) هكذا هذه الكلمة فى الأصل ، وهى فى أغلب الظن زائدة

(٣) يبدو رسم الكلمة فى الأصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن المحاجة أو اللجاجة وهى التمادى فى الخصومة والجدال ، عنادا ومكابرة

(٤) فى الأصل النكوث بدون نقط ، ولكن نظراً لأنها لاتتعدى بعن فقد آثرت تصحيحها: النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفا عن النكوث ، لولا أنه ليس بين اللام والكاف إلا نبرة واحدة

(٥) لعل هذا هو جواب لأن ، قبل هذا بأسطر

(٦) هكذا فى الأصل — ويجوز أن تكون تحريفا عن أوقفنا ، بمعنى وضعنا

الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا ، براهين [١] أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غيرَ محتاجة إلى براهين ، لتحْسِمَ أدواءَ [٢] الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج فى صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ، ولم يقفُ آثار الطبيعة — قريبةً سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم ، و بالله توفيق وجداننا كل حق ونَيْلنا كل مطلوب .

فلنقدم الآن الشرائط الوضعية [٣] ولنبين معانيها التى نقصد بها قصدَها ، لئلا يلزم أقاويلَنا اللبسُ باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا فى هذه الصناعة : « عِظَمٌ » [٤] إنما نعنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعنى [به] الخطَّ ؛ و إما ما له طول وعرض فقط ، أعنى به السطحَ ؛ و إما ماله طول وعرض وعمق : أعنى به الجرمَ .

وأقول إنا نعنى بقولنا : « أعظاما متجانسة » [٥] الأعظامَ التى هى خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام [٦] كلها : لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ وجنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ وجنس الجرمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم، الذى هو واقع على الخط والسطح والجرم ؛

---

(١) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شىء آخر ، مثل : من أو : وذكرنا ، أو لعلها : ببراهين — أو لعلها أخيرا أن تكون بدلا من ما الأولى فى الجملة السابقة

(٢) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلا ، فلعلها أيضا : لنحسم — وكلمة أدواء تنقصها الهمزة . وحسم الداء قطعه واستأصله بالدواء

(٣) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التى لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبل الكلام فى البرهان

(٤) و (٥) هكذا فى الأصل ، وكلاهما جائز لغويا

(٦) فى الأصل : خطوطاً وسطوحا وأجراما — وهو خطأ نحوى

فالأعظام المتجانسة إنما نعنى بها ما وقع تحت جنس واحد [١] من أجناس الأعظام ، أعنى خطا أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولا كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[ا] [الأعظامُ المتجانسة][٢] التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان [٣] ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛ فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدُهما أعظمُ من الآخر ؛ فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، فا أعظم من ب ؛ وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه — هذا خُلفٌ لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك ما أردنا أن نبين ا ب .

[ب] إذا زيدَ على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس[٤] لها ، صارت غيرَ متساوية .

قضية حقٌ ؛ فإن لم تكن كذلك كانت نقيض ذلك ، فيكون إذن إنْ زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس [٥] لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أنّ جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظمُ من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان[٦] ، وقد زيد على عظم ا عظمٌ مجانس لهما وهو عظم ﺣ ؛ فأقول : إن ا ﺣ أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك : فإن أمكن ؛ فإما أن يكون ب مساويا[٧] ا ﺣ أو أعظم منه .

---

(١) فى الأصل : واحدة

(٢) زيادة للايضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلة الأعظام أو المتجانسة واعتبرنا كلة التى مبدأ لكلام جديد

(٣) فى الأصل : متجانسين

(٤) و (٥) فى الأصل : عظما مجانسا

(٤) فى الأصل متجانسين متساويين

(٧) فى الأصل : مساوى

فإن كان ب مساوياً ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساوٍ ا فـ ا إذن مساوٍ ا ج ؛ و ا بعض ا ج ، فالبعض مثلُ الـكل ، وهذا خُلفٌ لا يمكن ؛ فـ ب ليس بمساو ا ج .

و إن كان ب أعظم من ا ج ، و ب مثل ا ، فـ ا أعظم من ا ج ، فالبعض أعظم من الـكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، فـ ا ج إذن أعظم من ب — وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهنالك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظمٌ مجانسٌ له ، كانا جميعا أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عِظَمان متجانسان[1] لا نهاية لهما ، أحدُهما أقلُّ من الآخر ؛ لأن الأقل يَعُدّ الأكثر أو يَعُدّ بعضه ،

وكل ماعادّ شيئا فهو مساوٍ فى الـكمية لبعض أجزاء المعدود ؛

و بعض مالا نهاية له متناهٍ ، والمساوى فى الـكمية للمتناهى متناهٍ ؛

فذو اللانهاية الأقل متناهٍ لا متناهٍ[2] ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيءٌ لا نهاية له ، أكبر من شيء آخر لا نهاية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط جـ د عِظَمَيْن متجانسَيْن لا نهاية لهما ، إن أمكن ذلك .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر

البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدُهما أعظم من الآخر ؛

فإنْ أمكن فليكن ا ب أعظم من جـ د ، فـ جـ د أصغر من ا ب ، ففى ا ب أضعاف جـ د أو زيادةٌ على جـ د ؛

فإن كان فى ا ب أضعاف جـ د ، فـ جـ د يَعُدّ ا ب مراراً ؛

و إن كان فيه زيادة على جـ د ، فـ جـ د بعد بعض ا ب ، وهو ا و ، يَعُدّه مرة واحدة ؛

---

(١) و (٢) فى الأصل : عظمين متجانسين — متناهى

فليكن ذلك البعضُ الذى يعدُّه جـ د مرة واحدة ، أو البعض المساوى[١] لأحد أضعاف جـ د ، عِظمَ هـ و ؛

و بعض عظم ا ب الذى لا نهاية له متناهٍ[٢] لأنه يمكن فيه الزيادةُ ؛

فـ هـ و متناهٍ ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوى للمتناهى متناهٍ ؛

فـ جـ د متناهٍ ؛

وقد كان تقدم أن لا نهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ، إن كان عِظَمان[٣] لا نهاية لهما متجانسيْن[٤] ، أن يكون أحدُهما أصغر من الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين

جـ د ا هـ و ب

[د] الأعظامُ المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ ، جملتُها متناهيةٌ .

المثال : ليكن عظمُ ا و ب متجانسين متناهيين ؛ فأقول إن جملتهما متناهية .

البرهان : أن نخرج خط جـ مساويا لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ، ويصير د مساويا لعظم ب ؛

فنبين أن جـ ا د مساوٍ لجملة ا و ب ؛

فعظم جـ د متناهٍ ، لأ يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ، فليكن عظم جـ د لا نهاية له ، والعظم الذى لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه[٥] ، من جـ د ، ونفد ، فهو متناهٍ ؛

فنأخذ من جـ د عظماً مساويا[٦] لعظم ا ، وهو جـ ؛ وعظما مساويا[٧] لعظم ب ، وهو د ؛

---

(١) و (٢) فى الاصل : المساو — متناهى ، شأن هذه الكلمة الأخيرة فى مثل هذا الحال دائما ؛ وقد صححتها دون إشارة أحيانا .

(٣) فى الأصل : عظمين

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو صحيح لغويا ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن الخطأ فى الكلمة السابقة يرجع أن تكون : متجانسان — صفة لاسم كان التى يجب فى هذه الحالة اعتبارها فعلا تاما ، كما يستعملها الكندى كثيرا

(٥) هنا تكرار ، ولكن المعنى واضح

(٦) و (٧) فى الاصل : عظم مساو

و جـ د إذا أخذ منه جـ بقى د ، فإنْ أُخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛

فـ جـ د إذن متناهٍ ؛

فجملة عـظمىْ ا [و] ب المتناهيين التى هى جـ د متناهية ، وذلك ما أردنا أن نبين ا جـ د ب

* * *

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له ، فقـد يمكن أن يُتوَهم منه جرمٌ محدودُ الشكل متناهٍ — كـكرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرماً لا نهاية له ، وتُوُهِّـم منه جرمٌ محدود ، فإما أن يكون إذا أُفرد منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متناهيا [١] ؛

فإن كان متناهيا فإن جملتهما جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التى كلُّ واحد منها متناهٍ جملتُها متناهية : فيجب من ذلك أن يكون الذى لانهاية له [٢] متناهيا ، وهذا خلف لايمكن :

و إن كان — بعد أن أُفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضا ما لانهاية له [٣] فإنه يعود كحاله الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يُضَم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعيْن أعظمُ من كل واحد منهما مفرداً ؛ فالذى لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذى لا نهاية له وحدَه ؛

وهما جميعا لانهاية لهما ؛ فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لانهاية له إذن ؛ وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لايمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له أعظمَ من جرم لانهاية له ، وأن كلَّ عِظَمَيْن متجانسيْن — ليس أحدُهما أعظمَ من الآخر — متساويان [٤] .

---

(١) فى الأصل : متناهى أولا متناهى

(٢) يعنى بحسب الفرض

(٣) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفى رسـائل أخرى كثيرة ، أن يكون بدل عبارة : « ما لانهاية له » عبارة : « ما أفرد منه » أو « المأخوذ منه » .

(٤) فى الأصل : متساويين

وقد تبين أنه لامساو[١] له ، فهو مساو[٢] فى العظم له لامساو[٣] فى العظم له — وهذا خلف لايمكن ، فليس يمكن أن يكون جرمٌ لانهاية له ؛

فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له ، فجرم الكل إذن متناهٍ ، وكلُّ جرمٍ يحصرُه الكلُّ متناهٍ .

فهذا فيما وعدنا إيضاحه فى كتابنا هذا كافٍ ؛ وقد حرَصتُ على أن يكون هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنا قد كثرنا المقاييس فى هذه الطَلِبَة[٤] فى غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلبنا[٥] عليها الشهاداتِ الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما فى كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المئونة عنك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

واللهَ أستوهب لك علماً نافعاً يؤدّيك إلى أيسر عتاد وأسلم معاد — والحمد لله والشكر للمنعم علينا بمعرفتِه والقوة[٦] المُخْرِجَةِ إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين .

---

(١) و (٢) و (٣) فى الأصل مساوى

(٤) يعنى المطلب

(٥) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلينا

(٦) معطوفة على بمعرفته

رسالة الكندى

فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذى يقال : «لا نهاية له»

مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندى المنهجية فى تقديم المقدمات والبناء عليها ؛ وهى تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية، كما فى الرسالة السابقة ، هى أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لا نهاية له ، وذلك ببيان ما ينشأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا فى الرسالة التالية . ثم يثبت الكندى تناهى الجسم ؛ وبعد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازى بين الزمان والحركة والجرم ، يحاول إثبات أن الزمان متناه ، له أول ، لأنه ـ كالحركة ـ لابد له من «من» و«إلى» . وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهى لا فى الجرم ولا فى الحركة ولا فى الزمان من حيث الفعل ، ينتهى الكندى إلى أن اللاتناهى لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفى رسالة الكندى هذه عبارة ، وراءها فى أغلب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يفطن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص١٩٦) إن الجرم فى مدة «منْ» ، بمعنى أنه موجود ؛ وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندى يقول ، كما فى الرسالة التالية . بصراحة لا تحتمل الشك ، إن العالم وكل ما له من حركة وزمان مُبْدَع ، أى مخلوق محدَث عن ليس ، فكأن الجسم يوجد و يتحرك ، فيمكن السؤال عن قيمة رأى الكندى فى أن الجسم موجود فى «من» من حيث علاقته ببحث أصحابه ، معتزلة عصره ، فى حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ؛ أم هو ساكن ، كما يقول عبّاد بن سليمان وأبو على الجبائى ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاّف[1] ؟ كما يمكن

(١) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ص ٣٢٤ — ٣٢٥ ؛ وكتاب ابراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادى أبوريدة ، ص ١٣١ ومابعدها .

السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه الأشعرى من قول بعض « المتفلسفة » إن الجسم «فى حال خلق الله له يتحرك حركة هى الخروج من العدم إلى الوجود»[١]، وذلك بالنسبة لرأى الكندى فى الإبداع عن لا شىء .

والكندى ينكر فى كتابه « فى الفلسفة الأولى » (ص ١١٨ وما بعدها مما تقدم) أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ؛ ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الآخر. والمعروف أيضاً عند الكندى أن الوجود كونٌ وأن السكون حركة .

***

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة الكندى

فى مائية[٢] مالا يمكن أن يكون لانهاية [له] وما الذى يقال : «لا نهاية له»

حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهايةَ آمالك ، وزيّن به كلَّ أعمالك !

فهمتُ ما سألتَ من رسمِ قول يتّضح لك به ما الذى لا نهاية له وفى أى نوع يقال ذلك، وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له ؛ وقد رسمتُ من ذلك بحسب ما رأيتُه لك كافياً بقدر موضعك من النظر ، فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً — فنقول :

[ا] إن كلَّ شىء ينقص منه شىء ، فإن الذى يبقى أقلُّ مما كان قبل أن ينقص منه ؛

[ب] وكلُّ شىء نقص منه شىء ، فإنه إذا ما رُدّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى المبلغ الذى كان أولاً :

---

(١) المقالات ص ٣٢٥ .

(٢) أى ماهية .

[ج] وكلُّ أشياء متناهية ، فإن الذى يكون منها ، إذا جُمعت ، متناهٍ [(١)] ؛

[د] فإذا [(٢)] كان شيئان ، أحدُهما أقـلُّ من الآخر ، فإن الأقل يَعُدّ الأكثر أو بعد بعضه ، وإن عدّ كلّه فقد عدّ بعضه .

فإنْ فُرِض جرمٌ لا نهاية له فتوهمْ شيئاً [(٣)] نقص منه شيءٌ ؛ فإنّ ما بقى منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أولا متناهياً :

فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أُخذ منه المتناهى كانت جملتُـها [(٤)] جميعاً متناهية ؛ وجملتُها هذه المتناهية هى ما كان أولاً مفروضاً لا متناهيا ؛ فإذن الذى لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أُخذ من الجرم الذى لا متناهٍ ، متناهٍ ما أُخذ منه ، [و] [(٥)] كان الذى بقى لا نهاية له ، فهو [(٦)] أقل مما كان قبل أن يُؤخذ منه ؛ لأن كل شيء اخذ منه شيءٌ ، فإن الذى يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه ؛

فإذن قد صار شيءٌ لا نهايةَ له أقلَّ منْ شيء آخر لا نهاية له ؛ وأقل الشيئين يَعُدّ أكثرهما أو بعد بعضه ؛ وإن كان بعده فهو بعد بعضه ، فإذن الذى لا نهاية له [هو] الأكبر :

والأشياء المتساوية هى التى أبعادُ [مابين] نهاياتها المتشابهة متساويةٌ ، فكانت الأبعادُ كميةَ أو رتبة [(٧)] الذى لا نهاية له ؛ فالذى لا نهاية له الأصغر له نهايات ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

---

(١) فى الأصل : متناهية .

(٢) لعلها وإذا ، لأنه ليس للفاء ضرورة منطقية لغوية .

(٣) فى الأصل: شىء ؛ ويجوز لغويا أن تكون صحيحة ، لـكن مع بعد فى المعنى ومع قراءة كلمة فتوهم ، على نحو آخر : فتَـوهُّـم .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولم أغيرها .

(٥) زيادة إيضاحية لامكان قراءة أقرب إلى المنطق .

(٦) فى الأصل : وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٧) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الدال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن نقرأ هذه الكلمة التالية : خطية (تخطيط = حدود ؟) ، لـكنها لاتشبه كلمة الخطية فى الرسالة المتقدمة من حيث الخط — فآثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت .

فإذن ليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له بتّةَ ، إذْ كان فى جميع أقسامه هذه الإحالاتُ والامتناعاتُ ؛

وما كان محصوراً فى المتناهى ، فهو متناهٍ بتناهى حاصره ؛ فإذن محمولاتُ الجرم التى لا قِوام لها إلا به [(١)] ، المحصورةُ فيه ، متناهيةٌ بتناهى الجرم .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هى علّتُه ، والفعل متناهٍ بتناهى القوة ؛ [(٢)] والزمان مُدَّةٌ تعدُّها الحركةُ ، فإنْ لم يكن حركةٌ لم يكن زمانٌ ؛

وإن لم يكن متحركٌ الذى هو الجرم — لم يكن حركةٌ ؛ فإنْ لم يكن جرمٌ لم يكن زمانٌ ولا حركة ؛ وإن كان زمانٌ فحركةٌ ، وإن كان حركة فجرم :

فإن لم يكن زمانٌ لم يكن مدةٌ تعدها الحركة، لأنه إن كانت حركة متتالية ، «فمن ... إلى [(٣)]» موجودٌ ، أعنى إنيّة [ ] [(٤)] إلى [(٥)] مدة «من .. إلى» [ ] [(٦)] .

فإن لم يكن حركةٌ ، فليس موجوداً [(٧)] مدةٌ ولا حركة ؛ وإن لم يكن حركةٌ ولا زمان ، فلا شىء « من ... إلى » ؛ وإن لم يكن « من ... إلى » ، فلا مدّة : وإن لم يكن مدةٌ ، فلا جِرْمَ ، لأن الجرم فى مدة من [(٨)] ؛ لأنه ،

---

(١) فى الأصل إلا أنه .

(٢) يجب ألا نفهم هذا الكلام فهماحرفيا ؛ فليست القوة هى علة الفعل ، وإن كانت الأشياء التى بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن الكندى فى رسائل أخرى يقرر أن الشىء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شىء بالفعل .

(٣) يعنى لابد للحركة من طرفين موجودين — يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة المتتالية موجودة ، فان فيها نقطة تصلح أن تكون طرفا (بداية) ونقطة تصلح أن تكون طرفا آخر (نهاية) ، وهذا إن كان يؤكد طرفى الحركة فهو أساس فكرة الزمان كما نرى .

(٤) بياض فى الأصل

(٥) هكذا فى الأصل : — ولعل الصواب : أى

(٦) بياض فى الأصل لعله لايقابله ولا الذى قبله شىء — بل محوٌ من الناسخ

(٧) فى الأصل : موجود

(٨) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأى الكندى فى حدوث الجرم وحركته الملازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون : « من ... إلى » أى أن الجرم متغير دائماً ، لأنهمتحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أوأنه موجود فى زمان متناهٍ من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود فى فلسفة الكندى

و إن لم يكن ولا الآن ، واحد ، فلا حالَ البتة ولا وجود لهويّـة جرمية [١] ؛ فإن لم يكن حركةٌ ولا زمان فلا جرمَ . فإذنْ الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهايةَ له فى البدو : لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له فى البدو لم يتناه [٢] إلى زمن مفروض بتّـةً ، لأنه [٣] إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض ، فمنْ لا نهاية [له] إلى زمن مفروض معدود أجزاء متساوية [٤] من الزمان ؛ فإن كان من لانهاية فى الزمن إلى زمن مفروض معدود ، فمن الزمن المفروض متصاعداً فى الأزمنة التى سلفت مساوٍ [٥] من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مُقبلا هو الزمن بعينه الذى هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعا : فإذن المعدود المساوى لمعدودٍ متناهٍ [٦] يتناهى [٧] ، لأن الأعداد المتساوية هى التى لا يزيد بعضُها على بعض ولا وحدانيةً واحدة ؛

فإذن الزمن الذى لا نهاية له متناهٍ — وهـذا خلف لا يمكن ، فإذن إنية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحـركة والجرم لا يسبق بعضُها بعضـاً فى الإنية ؛

---

(١) فى الأصل لهويته جرمية ، وكذلك عبارة من قوله لأنه . . . إلى جرمية — والمعنى غامض بسبب سقوط بعض الكلمات فى الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا فى زمان ممتد ، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة واختلاف أحوال — راجع ص ٢٠٥ س ٩ ، فقد يتضح المراد هنا

(٢) فى الأصل : ولم يتناهى — ويمكن بحسب النص فى الرسالة التالية اسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما فى نفس الرسالة

(٣) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله فى الرسالة التالية وفى رسالة الفلسفة الأولى ص ١٢١ ؛ ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما عدا الزيادات الإيضاحية — كما فى الأصل .

(٤) فى الأصل : أجزاء المتساوية

(٥) فى الأصل مساويا .

(٦) فى الأصل : متناهى .

(٧) هكذا النص ، ولعلها : متناه .

فإذن لا الجرمُ ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذاتٌ أزلية[١] فى بدو الإِنية ؛ فإذن ليس شىء البتة بالفعل لانهاية له[٢] ؛ فإذن إنما يوجد «لانهاية» فى الإمكان [ ][٣] ؛ فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعفٌ إمكان دائما ، فكلما خرج من ذلك شىءٌ إلى الفعل خرج متناهيا ؛ فإن ضِعْفَ الشىء شيئان[٤] ، وضعفَ الشيئين أربعة[٥] ؛ غير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبداً ، فهى ممكنٌ أن تتزيّد أبداً ؛ وكل ما مضى فهو من هذا التزيد فى الزمان شىء ، فهو متناهى العدد ؛ فلذلك ما نقول إنه ليس شىء لا نهاية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد «لانهاية» فى غيرها — أعنى بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذى لا نهاية له وما الذى لا يمكن أن يكون لا نهاية له .

وهذا فيما سألتَ كافٍ ، كفاك الله المهمَّ فى دنياك وآخرتك ، وأعانك على دَرْك الحق والانتفاع بثماره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وسددك بتوفيقه لأزكى عمل !

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين ؟

---

(١) يمكن أيضا قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الإلهية ، بحسب فلسفة الكندى

(٢) نقصد فيما له كمية ، وهذا لا يتنافى مع أزلية البارى ، وكونه بالفعل

(٣) بياض فى الأصل

(٤) فى الأصل : شيئين

(٥) فى الأصل : أربع

رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم

مقـــدمة

لابد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلا يبيّن أجزاءَها وسَيرَ الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهى :

١ — الديباجة المألوفة فى كثير من رسائل الكندى ؛

٢ — مقدماتٌ بديهيــــة « واضحة معقولة بلا توسّط » ، مأخوذةٌ من الرياضيات فى الغالب ، وهى ست مقدمات : ويليها مباشرة ما ينبنى عليها ،وهو :

٣ — إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لا نهاية له ؛ وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متكلمى الإسلام وفلاسفته فى إقامتهم البرهان على استحالة وجود جسم لا نهاية له بالفعل . غير أن الكندى يجعل هذا البرهان غيرَ سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرُها فى أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أُخذ من الجسم المفروض أنه لانهاية له بالفعل جزءٌ ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يُضاف إليه أكبرَ منه قبل الإضافة؛ لكنه قبل الإضافة وبعدها هو هو . أى لا متناهٍ : وإذن فاللامتناهى أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ — إثبات تناهى الزمن : وهو يرتبط بوجوب تناهى الحركة ، وذلك قياسا على تناهى الجسم ، وبسبب الارتباط الذى لاينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدها على الآخر فى الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ، وبناء على الأصل الأساسى عند الكندى ، وهو استحالة وجود ما لا نهاية له بالفعل ، أيًّا كان .

٥ — وبعد أن ينتهى الكندى إلى وجوب تناهى الجسم والحركة والزمان يقرر أوليّتَها وحدوثَها جميعا عن ليس (لاشىء) بفعلٍ مُحْدِث ، وهذا الإحداث أو الاظهار للشىء عن ليس هو الإبداع ، بحسب تعريف الكندى للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها» التى تقدم نشرُها.

٦ — و إذ قد انتهى الكندى إلى إثبات حدوث الكل، فإنه يبدأ فى إثبات أن المحدِث واحدٌ؛ وذلك على أساس أن الكثرة فى المحدِثين تؤدى إلى التركيب فى ذواتهم، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين فى أمر واحد يعمُّهم، وهو كونهم جميعاً فاعلين؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول تخصِّصُهم. فكل منهم إذن مركَّبٌ مما يخصه ومما يعمُّه ويعمُّ غيرَه؛ وهذا يقتضى حدوثَ كل منهم، لأنه يحتاج إلى مركِّب يركِّبه. هذا الدليل نجده فى جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندى. و يختم فيلسوفنا رسالته بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين.

تدل رسالة الكندى هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم الحركة والزمان، وإن كان يجيز أن يكون كلٌّ من هذه لا نهاية له بالقوة والإمكان دون الفعل؛ وفى هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان، خلافا لأرسطو، متمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع — وهذا شأن متكلمى الإسلام بالجملة، وشأن متكلمى المعتزلة فى عصر الكندى، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم، معارضين فى ذلك للدهرية ولأرسطو.

و إذن فلم يسيطر أرسطو، حتى فى أول الأمر، على الفكر الفلسفى فى الإسلام. ولعل فى هذا أيضا ما يدل على ما أشرت إليه فى المقدمة من وجوب تعديل الحكم العام الذى يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدم العالم، ومن أن الكندى كان يسير فى تيار المتكلمين الأولين: وهو كذلك قد رأى ما رآه المتكلمون بعده، كالغزالى، من تعارض بين القول بقدم العالم أو لا تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى.

وهذه الرسالة — عدا الديباجة طبعا — موجودة بجملتها فى كتاب « فى الفلسفة الأولى » من ص ١١٤ فما بعدها. ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التى فيها خطأٌ يؤدى إلى إفساد المعنى: لأن الخلاف طفيف جداً، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها.

بسم الله الرحمن الرحيم

وماتوفيق إلا بالله العظيم

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى إلى على بن الجهم[1].

فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم.

حاطك الله، أيها الأخ المحمود، بصنعه، وسدّدك بتوفيقه، وحرسك بعافيته من كل زلل، ووفقك بتطوّله لأزكى عمل، و بلّغك من معرفته قرار[2] رضوانه ومستحَقّ إحسانه!

فهمتُ ما سألتَ من وضع ما كنتَ سمعتَنى أوضحه بالقول، من وحدانية الله عزّ ذكرُه، ومن تناهى جرم العالم، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون لانهاية له، وأن ما لا نهاية له إنما هو موجودٌ فى القوة لا فى الفعل، فى كتاب[3] يكون حافظاً على فكرك صورةَ القول إلى استحكام الفهم، وأن أوجز[4] لك القولَ فى ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريقٌ للفهم ولا حاجزٌ عن حفظ[5]:

وأنا أسأل واهبَ الخيرات وقابلَ الحسنات أن يوفقَ ذلك لمطلوبك، ويُحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد: ولعمرى ما هذا الموضع بمستغنٍ عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن المعْتَبر، وأُيِّد بمثل فهمك، وحُرِس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك؛

وقد رسمتُ لك فى ذلك على قدر الطاقة على شرائطك، ولم آلُكَ فى إيضاح

---

(١) هو الشاعر المشهور على بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراسانى الأصل؛ كان مختصا بالمتوكل، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ، وتوفى عام ٢٤٩ هـ. كان شاعرا مطبوعا عذب الألفاظ، وصديقاً لأبى تمام. راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها

(٢) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن؛ وقرار الرضوان هنا هو مُستقره ونهايته

(٣) متعلق بكلمة وضع، فيما تقدم

(٤) هذا المصدر معطوف على وضع

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل، قد يكون مقابلا لبقية الـكلمة (حفظه ؟)

ذلك جهداً ؛ فكُنْ به سعيداً وقَرَّ به حميداً ، أسعدك الله فى دنياك وآخرتك ، وأجمل لك جميع عواقبك !

وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدماتِ الأولى الواضحةَ المعقولةَ بغير متوسط [هى] :

[ا] أن كلَّ الأجرام التى ليس منها شىءٌ أعظمَ من شىء ، متساويةٌ .

[ب] والمتساويةُ ، أبعادُ ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

[ج] وذو النهاية ليس لا نهايةَ له .

[د] وكل الأجرام المتساوية، إذا زيد على واحد منها جرمٌ ، كان أعظمَها، وكان أعظمَ مما كان من قبل أن يُزاد عليه ذلك الجرمُ .

[ه] وكل جرمين متناهِيَى العِظَم ، إذا جُمعا ، كان الجرمُ الكائنُ عنهما متناهىَ العظم ؛ وهذا واجبٌ فى كل عِظَم وكل ذى عِظَم .

[و] وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يَعُدّ الأعظم منهما أو يَعُدّ بعضه .

فإن كان جرمٌ لا نهايةله ، فإنه إذا فُصل منه جرمٌ متناهى العظم ، فإن الباقى : أما أن يكون متناهىَ العظم و إما لامتناهىَ العظم ؛

فإنْ كان الباقى متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصولُ منه المتناهى العظم ، كان الجرمُ الكائن عنهما متناهىَ العظم ؛ والذى كان عنهما هو الذى كان ، قبل أن يفصل منه شىءٌ ، لا متناهى العظم ؛ فهو [1] إذن متناهٍ لا متناهٍ ، وهذا خُلْف لا يمكن :

و إن كان الباقى لا متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ماأُخذ منه صار أعظمَ مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساويا له :

فإنْ كان أعظم مما كان ، فقد [2] صار ما لانهاية له أعظمَ مما لا نهاية له : وأصغرُ الشيئين يَعُدّ أعظمها أو يَعُدّ جزئه ، وأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما

(١) فى الأصل : وهو

(٢) فى الأصل : فيه — والتصحيح بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٥

أو بعد جزئه لامحالة ؛ فأصغرهما مساوٍ لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما[١] أبعادُ ما بين نهاياتهما واحدةٌ ؛ فهما إذن ذوا[٢] نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدُّها جزءٌ واحد وتختلف نهاياتها بالكم والكيف أو معا ؛ فهما متناهان ؛ فالذى لا نهاية له الأصغرُ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدُهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان [ليس] [٣] بأعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه ، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ فلم يزد شيئا ، وصار جميع ذلك مساويا له وَحْدَهُ ؛ وهو وحده جزءٌ له ، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له .

والأشياءُ المحمولةُ فى المتناهى متناهيةٌ أيضا اضطراراً ؛ وكل محمول فى الجرم من كَمّ أو مكان أو حركة أو الزمان الذى هو فاصلُ الحركة ، وجملة كل ما هو محمول فى الجرم فمتناهٍ أيضا ؛ إذ الجرم متناهٍ .

فجرمُ الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه [بعدَه] [٤] أيضا .

وإنما [٥] جرمُ الكل ممكنٌ أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة [بـ] [٦] أن يُتوهَّمَ أعظمُ منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لا نهاية فى التزيُّد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أعنى] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما فى [٧] الذى لا نهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لا نهاية له ؛

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإنّ الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة ، فأمّا

---

(١) راجع هامش رقم ١ من ص ١١٥ مما تقدم

(٢) فى الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « رسالة فى الفلسفة الأولى » — ص ١١٥

(٣) زيادة يحتمها السياق ، وطبقا لما فى كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٤) بحسب الفلسفة الأولى ص ١١٦

(٥) فى الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما فى الفلسفة الأولى : وإذ ، وهو أصح

(٦) زيادة للايضاح ، هنا وفيما يلى

(٧) فى الأصل : فكلها ما — وقد أصلحتها طبقا لكتاب الفلسفة الأولى ص ١١٦

فى الفعل فليس يمكن أن يكون شىءٌ لا نهاية له، لما قدمنا ، و إن[1] ذلك واجب.

فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له؛ والزمان زمان جرمِ الكلِّ ، أعنى مدّتَه ؛ فإن كان الزمان متناهيا، فإنّ إنّيةَ الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بموجود[2].

ولا جرمَ بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى أنه مدةٌ تعدُّها الحركة ؛ فإن كانت حركةٌ كان زمانٌ ، و إن لم تكن حركةٌ لم يكن زمانٌ ؛

والحركة إنما هى حركه الجرم، فإنْ كان جرمٌ كانت حركةٌ ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة ؛

والحركة هى تبدُّل الأحوال : فتبدُّل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية ؛ وتبدُّل مكان نهاياته إمّا بالقرب من مركزه أو البعد منه هو الرُّبُوّ والاضمحلال ؛ وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ؛ وتبدل جوهره هو الكونُ والفساد ؛

وكلُّ تبدل فهو عادٌّ مدةَ المتبدِّل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى زمان[3].

ومن التبدل الائتلافُ والتركيب ، لأنه نظمُ الأشياء وجمعُها ؛

والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أعنى طولا وعرضاً وعمقا ؛ فهو مركب من

---

(١) هكذا فى الأصل ، وبعدكلة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما . ولكن فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١١٧) نجد : وإذ ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلا بما بعده .

(٢) هكذا فى الأصل وفى كتاب « الفلسفة الأولى » (ص ١١٧) — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهيا ، فإن الجرم متناهٍ ، لأنه لا يكون له الظرف المصاحب له . فكلمة : إذ يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عقلى ، أو هما معا

(٣) إلى هنا ينتهى التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الأولى ؛ وما بعد ذلك فهو يقابل الفلسفة الأولى من ص ١٢٠

الجوهر الذى هو جنسه [و] من الأبعاد التى هى فصوله ؛ وهو المركب من هيولى وصورة .

والتركيب تبدُّل الأحوال التى هى لا تركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم يكن حركة لم يكن التركيب ؛

والجرم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإنْ لم يكن حركةٌ لم يكن جرم : فالجرم والحركة لا يسبق بعضها بعضاً ؛

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدلٌ ما ، والتبدل عادٌّ مدةَ المتبدل؛ فالزمان مدة تعدُّها الحركة ؛

ولكل جرم مدة هى الحال [التى] [١] هو فيها إنية ، أعنى الحال التى هو فيها [ما] [٢] : والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ؛ والجرم لم يسبق مدةً تعدُّها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فى الإنية ؛ فهى معاً ؛

فكلُّ تبدل بفاصلٍ [٣] مدةٌ ، والمدة المفصولة هى الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصلٌ ، إلى أن يُنتَهى إلى فصل ليس قبله فصلٌ أى إلى مدة مفصولة، ليس قبلها مدة — ولا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن [غير] [٤] ذلك ، فإنْ خلف [٥] كل [٦] فصل من الزمان فصلٌ بلا نهاية ؛ فإذن [٧] يتناهى [٨] إلى زمان مفروض ، أبداً ، لأن لا نهاية [له] فى

---

(١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير فى فيها على الحال

(٢) زيادة بحسب روح الدليل وطبقا لكتاب فى الفلسفة الأولى ص ١١٩ ، ١٢٠ ، ومعنى قوله « الحال التى هو فيها ما » الحال التى هو فيها شىء موجود

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) زيادة يتطلبها المعنى — راجع الفلسفة الأولى ص ١٢١

(٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلا أو ظرفا — لكن مع تغيير فى ضبط ما يلى .

(٦) هذه مفعول خَلَف — قارن الفلسفة الأولى ١٢١ .

(٧) فى الأصل : فإذا

(٨) هكذا فى الأصل — ويمكن بحسب الدليل نفسه فى الرسالة السابقة وبحسب ما نجده =

القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساوٍ (١) مدتُه لمدةٍ من الزمان المفروض متضاعفاً (٢) فى الأزمنة إلى ما لا نهاية له ؛

و إن كان من لا نهاية [له] إلى زمن محدود معلوم (٣) ، فإنّ من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهيا — وهذا خلف لا يمكن البتة (٤) .

وأيضا إن كان لا يُنتهى إلى الزمن المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تُقطع مسافتُه ولا يُؤتى على آخرها ؛ فإنه لا يُقطع ما لانهاية له من الزمن ، حتى يتناهى إلى زمن محدود ، بتة — والانتهاء (٥) إلى زمن محدود موجودٌ : فليس الزمانُ متصلا (٦) من لا نهاية [له] ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلانهاية (٧) .

وليس ممكنا أن يكون جرمٌ بلامدة ؛ فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها ، و إنية الجرم متناهية ؛

= فى الفلسفة الأولى (ص ١٢١) يمكن أن تكون العبارة : فإذن لايتناهى أو : فإذن يُنتهى (لانتهى) .

(١) فى الأصل متساويا ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الأولى ص ١٢١

(٢) فى الرسالة السابقة متصاعدا ، وراجع ما تقدم ص ١٢١

(٣) لعله يحسن أن تقرأ : معلومٌ ، أى : زمن معلوم محدود .

(٤) النص فى هذا الجزء من الرسالة عسير الفهم بسبب قصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فإن أمكن إلى قوله : البتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لأوله يؤدى إلى تناقض ، أساسه أنا إذ فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مما لايتناهى حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لأن له نهاية ؛ لكن هذا المقدار هو بعينه مقدار مابين النقطة المفروضة حتى ما لانهاية له ، فهو إذن متناهٍ ؛ وعلى هذا يكون مالانهاية له متناهيا ؛ وهو تناقض

(٥) فى الأصل : والا ينتهى — والتصحيح بحسب ص ١٢٢ مما تقدم

(٦) فى الفلسفة الأولى : فصلا

(٧) من قوله : وأيضا ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تناهى الزمان من أوله ؛ وهو يتلخص فى أنه لو كان الزمان لاأول له ، فإنا لوفرضنا نقطة معينة منه فانه لايمكن الانتهاءُ إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاء إلى هذه النقطة المعينة فللزمان أول

فيمتنع أن يكون جرمٌ لم يَزَل ، فالجرم إذاً محدَثٌ اضطراراً ؛ والمُحْدَث مُحْدِثُ المُحْدِث ، إذْ المحدِث والمحدَث من المضاف ؛ فللكل محْدِثٌ اضطراراً عن ليس (١) .

والمُحْدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛

فإنْ كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكا (٢) فى حال واحدة لجميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشيء الذى يعمه شيءٌ واحد إنما يتكثر [بـ] أن ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصولٌ كثيرة ؛ فهم مركبون مما عمَّهم ومن خواصِّهم ، [لا] أعنى بالكل واحداً (٣) دون الآخر ؛

والمركَّبون لهم مركب ، لأن مركِّبا ومركَّبا من باب المضاف ؛ فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعلٌ ؛ فإن كان الواحد (٤) فهو الفاعل الأول ؛ وإن كان كثيراً ، وفاعلُ (٥) الكثير كثيرٌ دائما ، وهذا يخرج بلا نهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعلٌ ؛

فإذنْ ليس كثيراً ، بل واحدٌ غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً ، لا يشبه خلقه ؛ لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مُبدِع وهم مبدَعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدّل تبدلت أحوالهُ ، وما تبدل فهو غير (٦) دائم .

فلاحظْ هذه المعانى ؛ أيها الأخ المحمود ! بعين عقلك ، واقْتَنِها لحياة نفسك الزكية ، وصابرْ نفسك على اقتفاء آثارها الخفية ، تُفضِ بك إلى سعة أوطان المعرفة ، ولين مرْتَفق الراحة ، وظلّ رحمة مبدع الرحمة ؛ وإياه أسأل أن ينير فهمك ، ويوسع علمك ، ويُسْعِد بذلك عواقبك .

تمت الرسالةُ ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) هكذا فى الأصل دون شكل — ولعل الصواب : فللكل مُحْدِث اضطراراً عن ليس

(٢) فى الأصل : اشتراك (٣) فى الأصل : واحد

(٤) لعله يقصد : العلة الأولى الواحدة (٥) هكذا فى الأصل — ولعلها ففاعل

(٦) بين السطرين — فى الأصل — فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير —

كتاب الكندى

فى

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

مقـــدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندى؛ لأنها تتضمن آراء أساسية من فلسفته وآراء أخرى جريئة طريفة، تبين سبق الكندى لمفكرى عصره بكثير وتظهر تفكيره مصطبغا، من بعض الوجوه، بالصبغة الحديثة.

وأغلب الظن أنها موجهة للخليفة المعتصم أو لابنه أحمد، تلميذ الكندى، كما نلاحظ من ديباجة الافتتاح.

يؤكد الكندى فى أول كلامه ما تفرضه الضرورةُ العقلية وما عبّر عنه أهلُ الرزانة والاتزان من الفلاسفة والعلماء، وهو أن فيما يشاهده الإنسانُ بحواسه من الظاهرات الكونية أوضحَ دليل على وجود المدبِّر الأعلى الواحد الذى هو الموجود الحق، وعلى تدبيره المحكم، وعلى أنه العلةُ الأولى لكل ما يبدو أنه علة، والفاعلُ الأول لكل ما يبدو أنه فاعل، والغايةُ لكل ما يبدو أنه غاية، وأنه مُخرِج كل شىء من العدم ومرتِّب ما فى الكون بعضه عللا للبعض؛ لأن «فى نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئة الكل على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظمَ دلالة على أتقن تدبير».

وهذا — عند الكندى — يكون بالنسبة للمفكر المتدبِّر الذى قد أشرق نورُ العقل على حواسه، فأنارها، واتصلت مُعْطَيات الحس — عنده — بالعقل المتصرف فيها الحاكم عليها، وكان مطلبه الوصول إلى الحق، متخذا من عقله حكما مزكّى — عنده — فيما يقوم بينه وبين نفسه من خلاف؛ لأن نور العقل هو الذى يبدّد

عن البصيرة ظلامَ الجهل . وعندذلك تسمو نفسُ الباحث عن شرب كدر العُجْب وعن الفخر الركيك الذى لا عماد له ، وتستوحش من تولج ظلام الشبهات ، وتتحرر من الحيرة المشوِّشة ، وتعرف ما ينبغى أن تطلب وما ينبغى ألا تطلب .

* * *

بعد هذه المقدمة التى يشير فيها المؤلف إلى تناوله موضوعَ البحث فى كتابه فى الفلسفة الأولى ، وإلى ما يعرض للمبتدئين من مشقة فى ارتقاء درج علم الفلسفة الأولى الشامخة البناء والمغامرة فى بحرها العميق المتلاطم — نجده كأنه يومىء إلى أنه قد اضطُر إلى أن يسعف «أبناء الحق» بشىء فى ذلك مُيسَّر مفهوم ، وأن يتغلب — تحقيقا لهذه الغاية — على داعية التمسك بالواجب الأكبر ، وهو الاهتمام باستيفاء الكلام والبلوغ فيه إلى الأعماق .

وبعد أن يمهد للموضوع بالكلام على أنواع الحركة ، وعلى أن كل حركة إمّا أن تكون ذاتيةً ، من ذات الشىء ، لا تفارقه إلا ويفسد : وإمّا أن تكون عرضية ، ليست من ذات الشىء ، تفارقه فلا يفسد — ينتقل إلى الكلام عن علة حركة الكون والفساد .

وقبل أن يدخل فى ذلك يتكلم عن العلل الأربع الطبيعية ، ويشير إلى أنه يريد البحث عن علة واحدة منها — هى العلة الفاعلة ، لأنها هى الأساسية ، ويقسمها إلى علة بعيدة كرامى السهم ، وقريبة كالسهم القاتل .

والعلة الفاعلة البعيدة فيما يتعلق بالكون والفساد فى هذا العالم هو الذات الإلهية ، العلةُ الأولى المبدعة لكل علة والغاية لكل فاعل ؛ وهذا واضح من الناحية الفلسفية ، وهو الفكرة الأساسية فى رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام.. الخ (ص ١٨٢ — ١٨٤ مما تقدم) .

أما العلة القريبة فهى التى يحتاج تعيينها إلى بيان .

يذكر الكندى أنه فى كتبه فى الطبيعيات قد بين :

١ — أن الكون والفساد يكون فى ذوات الكيفيات المتضادة ، وأن الكيفيات الأوائل هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس .

٢ — وأن الجرم الأقصى للعالم ، وهو الممتدّ من حضيض فلك القمر إلى نهاية العالم ، ليست له هذه الكيفيات ؛ فهو لا يعرض فيه الكونُ والفساد .

٣ — وأن مادون فلك القمر مملوءٌ بالعناصر الأربعة ، كرات بعضها فى داخل البعض : النار فى أعلى و يليها الهواء ، وهما يتحركان إلى أعلى — أى نحو خارج العالم ؛ ثم الماء والأرض ، وهما يتحركان إلى أسفل — أى نحو مركز العالم ؛ والأرض مركز العالم ، وأجزاؤها تتحرك نحو المركز .

٤ — هذه العناصر الأربعة ليست كائنة فاسدة فى جملتها ، بل هى تكون وتفسد فى بعض أجزائها فقط .

٥ — الكائناتُ الأرضية من إنسان وحيوان ونبات . . . الخ كائنةٌ فاسدة فى جملتها ، والباقى منها هو صُوَرُها النوعية .

٦ — العناصر وما تركب منها — أعنى الكائنات الأرضيه — داخلة فى الزمان والمكان والحركة المكانية .

* * *

بعد كل ما تقدم يبدأ الاستدلال الحقيقى :

إن العلة القريبة للكون والفساد فى أجزاء العناصر لا تخلو من أن تكون (١) منها فقط ، أو (٢) من غيرها ، أو (٣) بعضها ، منها ومن غيرها .

فإن كانت منها فقط فإنها إما أن تكون :

ا — واحداً منها ،

ب — بعضها ، أى أكثر من واحد منها ،

جـ — كل منها علة الكون والفساد فى غيره ،

فإن كان ا أو ب هو الصحيح ، فلا بد أن يكون الذى هو علة — واحداً كان أو كثيراً — غير فاسد : وهذا ضرورى :

ولكن ليس من العناصر واحدٌ إلا وهو فاسد فى بعض أجزائه على الأقل ؛ و إذن فليس يمكن أن يكون أحدُها أو بعضها علةَ الكون والفساد .

وإن كان ﺣ هو الصحيح ، فكلٌّ واحد علةٌ لها كلها ، وهو فى الوقت نفسه معلولٌ لها كلها ؛

لكن بما أنها كلها تلتقى بسطوح كرية ، فلا بد أن يحصل هذا الفعل والانفعال بينها عند حدودها المشتركة بينها التى تماسّ فيها ، أو فى غير حدودها المشتركة ؛

وفى الحالة الثانية يجب مثلا أن تتحول الكرة العليا ، التى هى النار ، هواءً كلها ، بفعل أجزاء الهواء العليا على الأقل ؛ كما يجب أن تتحول كرة الهواء ناراً بتأثير النار ؛

وهنا نصل إلى نتيجة شنيعة ، وهى أن تصير كلٌّ من كرتى النار والهواء ناراً وهواءً فى وقت واحد ؛

وهذا يصدق أيضاً ، لو طبقنا القاعدة فى بقية العناصر .

أما فى الحالة الأولى فإما : (١) أن يكون الفعل والانفعال فى كل أجزاء الحد المشترك ، أو (٢) أن يكون فى بعض أجزائه دون بعض ؛

ففى الحالة الثانية يجب أن تكون أجزاء كل عنصر مختلفة بالطبع ، لأن بعضها يفعل وينفعل دون البعض الآخر ؛ وقد كان المفروض أنها غير مختلفة بالطبع — وهذا تناقض ؛

وفى الحالة الأولى يجب أن تتحول كل طبقة إلى طبيعة التى تليها ، وننتهى إلى التناقض الشنيع المتقدم ؛

وإذَنْ لا بد أن تكون العلة الفاعلة للكون والفساد فى العناصر : إمّا من غيرها ، وإما من غيرها ومنها فى وقت واحد .

وهنا يعود الكندى من جديد إلى علم الطبيعة ، فيذكر أن الحركة هى التى تحدث الحرارةَ فى العناصر وما تركب منها ؛ والعناصر تقبل الانفعال إما بالحركة أو بالمماسة ؛

لكن الذى يماسّ آخرَ العناصر ليس له الكيفيات المعروفة . ذلك لأن طبيعة الفلك مخالفةٌ لطبائع العناصر الأربعة ، وهذا ما يخصص الكندى لإثباته رسالة مستقلة ، كما سنرى — فهى إذَنْ لا تقبل منه إلا أثر الحركة .

وهذا الفلك الأقصى يشتمل على أجرام — أو أشخاص، كما يقول الكندى — مختلفة فى ذواتها وحركاتها وقربها وبعدها ؛ وتبعاً لذلك تختلف الآثار فى العناصر .

* * *

ولما كان من المقرر عند فيلسوفنا «أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات الأجسام ، والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص العالية بالمكان والحركة والزمان والكيفية » ، فإنه يستطرد إلى الكلام فى الفوارق بين سكان مختلف المناطق الثلاث الكبرى: الحارة والمعتدلة والباردة ، وفى تعليل هذه الفوارق البدنية والخلقية والعقلية والعملية ، و يردّ ذلك إلى فعل الأشخاص العالية ، لكن لا بحسب طبائع الأشخاص العالية وخصائصها ، بل على أن الأمر يجرى على قانون طبيعى وبحسب نسبةٍ كمية رياضية ، مما يكون له أثره فى الكائن الحى منذ أول نشوءه .

و إذا كان هذا واقعاً فى الأبدان وما يلحق أمزجتها ، وهو الأمر الأوضح . فإن المجال ينفتح أمام الكندى للقول بإمكان تأثير حركة الأجرام العالية — بإرادة الخالق — فيما هو ألطف وأغمض مما يلحق الكون من ناحيتيه الطبيعية والنفسية ، وللقول بأن كون الإنسان نفسه — شأنه شأن غيره من الأشياء الكائنة الفاسدة — يرجع إلى ذلك بإرادة الله ؛ وهذا — إذا صح فهمنا له، وهو ما تؤيده الرسالة التالية — رأىٌ غريب وجرىء للغاية، لولا أن الكندى يردّ الكلّ أخيراً إلى إرادة الله .

ثم يقارن المؤلف بين بعض الأجرام فى السرعة والقرب والبعد من الأرض، ويرجح تأثيرَ بعضها على البعض الآخر ، ويقرر أن الشمس أظهر الأجرام فعلا فيما على الأرض ؛ ثم يفصل تأثير بعدها وقربها فى إحداث الحر والبرد ونحوها وما ينشأ عن ذلك من مناطق مناخية تختلف فى العمارة وأحوال الحرث والنسل ، بحيث لو كانت حركتها على نحو واحد لما كانت الفصول ولا كان كونٌ ولا فساد ، ولبطلت صورُ هذا العالم جميعها ؛ وهو يبين أيضاً ما للقمر من تأثير متنوع ، و إن كان تصورُ الكندى للمسألة تصوراً يناسب المعارف الفلكية فى ذلك العصر .

على أن الكندى يوسّع حدود نظريته فى تفسير الكون والفساد بحركات الأشخاص العالية ، فيجعلها — إلى جانب شمولها لأبدان الأجناس ولأخلاق النفس

وعاداتها و إراداتها على قدر المزاج العام للنوع والخاص للأفراد — شاملةً لتفسير التاريخ وظهور الدول، بسبب مايظهر من همم و إرادات جديدة فى الدهور المختلفة .

وهكذا يذهب فيلسوف العرب فى تعليل الحوادث الكونية بوجه عام مذهباً شبيهاً — من وجه ما — بالمذاهب العلمية فى القرن التاسع عشر ؛ لكنه ، وهو الفيلسوف العالم ، لا يمكنه أن يؤسس كلَّ شىء إلا على فعل العلة الأولى .

و ينتهى أخيراً إلى أن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد على هذه الأرض هى حركة الأشخاص العالية على ما هى عليه بالنسبة للأرض ، هذه الحركة المرتَّبة بإرادة الله على نحو يؤدى إلى ما نشاهد .

و إذا أردنا أن نعبِّر تعبيراً آخر ، قلنا إن الكون العلوى أشبه بآلة كبيرة فى يد الإرادة المُبْدِعة ، تفعل بها ما فى الكون الأدنى .

وتنتهى الرساله بالإشارة إلى ما فى الكون من إتقان وتدبير وحكمة تدل على ما للخالق من صفات الكمال و إلى أن العالم فى جملته — عند « ذوى العيون العقلية الصافية » — قطعة فنية منسجمة البناء ، تدل على قدرة باريها وعلمه وحكمته . والوصولُ إلى هذا التصور للكون هو ثمرة علم الطبيعة أو « علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية » .

فما أشبه الكندى — أخيراً — بعلماء الطبيعة فى القرن العشرين ، الذين يتوصلون من المادىّ المنظّم إلى العلل العقلية . فمذهبه جبريّةٌ كونيةٌ ، لكنها فى يد الإرادة المبدعة عن علم وحكمة .

ومن أسف أننا ليس عندنا من هذا الكتاب القيم إلا الفن الأول ؛ ولكن الفكرة التى فيه كاملة .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله

كتاب الكندى

فى

الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

أطال الله بقاءك، ياابن السادة الأخيار ، والأئمة الأبرار ، منار الدين ، والجوهر الثمين ، وصفوة العالمين ، وخيرة الله من الناس أجمعين ، فى أسعد حال وأطهر أفعال ! وكفاك جميع المُهِمّات وألهمك فعلَ الخيرات !

إن فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ، لأوضحَ الدلالة على تدبير مدبِّر أوّل ، أعنى مدبِّراً لكل مدبَّر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكوِّنا لكل مكوَّن ، وأولا لكل أوّل ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسُّه الآلية موصولة [ب] أضواء عقله ، وكانت مطالبه[1] وجدانَ الحق وخواصه [ ][2] الحق ، وغرضُه الإسنادَ[3] للحق واستنباطَه والحكمَ عليه، والمُزَكّى[4] عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوفُ سدف[5] الجهل ، وعافت نفسُه مشاربَ عكر العُجب ، وأَنِفَت من ركاكة معالجة الفخر[6] ، واستوحشت من تولج ظُلَم الشبهات ، وخرجت

---

(١) فى الأصل : لمطالبه

(٢) بياض فى الأصل

(٣) غير منقوطة ، ويمكن أن تكون تحريفا عن : الاستناد ، أو عن : الإرشاد ، وبها كلها يتم المعنى

(٤) فى الأصل : المزكا ، والجملة التى هذه الكلمة أولها تعود بالوصف على : من — قبل ذلك

(٥) السجف بفتح السين وكسرها وسكون الجيم . وجمعها سجوف وأسجاف ، بمعنى الستر ؛ وأسجف الليلُ (وأسدف) بمعنى أظلم . أما السدف بتحريك الدال فهو الظلمة ، والسدفة بضم السين وسكون الدال هى الستر ، وسواد الليل

(٦) غير متبينة تماما فى الأصل

من الوقف[١] على غير تبيُّن ، واستحيت من الحرص على اقتناء ما لا تجد وتضييع ما تجد ؛ فلِم تضادّ ذاتها ولِم تتعصب لأضدادها .

فـكُنْ كذلك ، كان الله لك ظهيراً ، أيها الصورة المحمودة والجوهر النفيس ! يتضحْ لك أن الله : جلّ ثناؤه ، وهو الإنّيّة[٢] الحق ، التي لم تكنْ ليس ، ولا تكون ليساً أبداً ، لم يَزَلْ ولا يزال أيْس[٣] أبداً ، وأنه هو الحي الواحد الذى لا يتكثّر بتّةً ، وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمتمِّمة التي لا مُتمِّم لها ، والمؤيِّس[٤] الكلّ عن ليس ، والمصيِّر بعضَه لبعض أسباباً وعللا ، كالذى اتضح فى أقاويلنا فى الفلسفة الأولى من هذه السبيل التي إيضاحُها لك ؛

فإنّ فى نظْم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته[٥] على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظمَ دلالة على أتقن تدبير — ومع كل تدبير مدبِّر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعا من المضاف ؛

ولولا ما يعرض فى إسعافك — أسعفك الله بجميع الخيرات ! عما سألتَ من إظهار وحدانية الله، جلّ ثناؤه، وعِظَم قدرته ، و إتقان تدبيره، وسعة حكمته، وفيض

---

(١) الكلمة هكذا فى الأصل — وفى اللغة وقف فى المسألة ارتاب فيها ، ومنه وقفة الريب؛ وكله فلان فأوقف يعنى أمسك عن الحجة عيّاً ؛ والوقّاف المحجم عن القتال (فما كنت وقافا ولا طائش اليد) ؛ والوقف بمعنى المنع والتأخير والسكوت — ولا شك أن فى هذا ما يجعل لعبارة الكندى أكثر من وجه

(٢) يعنى الموجود الحق ، والكندى يستعمل كلمة الإنية بمعنى الشىء الموجود راجع أيضا ص ٩٧ وما بعدها مما تقدم

(٣) الأيس الموجود راجع ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم . وقد تركت كلمة أيس كما فى الأصل ، لأنه جائز

(٤) أنظر ما تقدم ص ١٨٢ — ١٨٣

(٥) فى الأصل : هيته

جوده ، لكثير من أبناء الحق الذين لم يبلغوا توقُّلَ(١) درَج(٢) الفلسفة الأولى الشامخة ، والعومَ فى أدنى لجج بحورها الزاخرة المتلاطمة التى لا يروم أطرافَـها(٣) مهرةُ النواتية(٤) إلا بأتْقن عدة وأكمل نجدة، لكان(٥) الشغل بتتميم ما نتناول(٦) ورُمْـت تتميمه لأهل لساننا من الأشياء العميقة الأغوار أقوى قاطع وأمسّ مانع من ذلك(٧) وما(٨) تدعو إليه نفسُ تجار كل تجارة من تناول صغير أرباحها متى سنح من حيث صلح ؛ ومُعطِىَ كل قوة نسأل(٩) تسهيلَ سُبُل ما نقصد(١٠)، من إنارة الحق لنا وتأييدنا بقوة حكمته وتسديد توفيقه ، فنقول :

إنه قد تبين بالأقاويل البرهانية أن كل حركة إمّا أن تكون مكانية ، أو ربويّـة أو اضمحلالية أو استحالية ، أو كونا أو فساداً .

فالمكانية [هى تبدّل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط](١١) .

والحركة الربوية هى التى تنتهى بنهايات الجرم بالزيادة فى كميته إلى أبعد من الغاية التى كانت تنتهى إليها .

والحركة الإضمحلالية ضد الربوية فى الذات والحد ، أعنى أنها التى تقصر(١٢) نهاياتِ الجرم بالنقص فى الكمية عن الغاية التى كانت تنتهى إليها .

---

(١) وقل فى الجبل وتوقّـل وقلا وتوقّـلا صعد ، ومنه توقّـل فى مصاعد الشرف

(٢) فى الأصل : درجة ، وهى مصحفة : درج . (٣) ، (٤) غير منقوطة

(٥) هنا جواب لولا

(٦) فى الأصل : تناول بدون نقط ، ولعل الصواب : ماتناولت ورمت

(٧) يعنى من اسعافه على سبيل التيسير

(٨) لعلها معطوفة على الأشياء أو على ما فى مانتناول

(٩) فى الأصل نسل بدون نقط — وقد رجحت أنها نـأل ، لأن الناسخ يسقط الهمزات المتوسطة عادة

(١٠) غير منقوطة

(١١) مابين القوسين المضلعين قد سقط من الناسخ بلا شك ، لأن مابعد كلمة المكانية (أعنى الحركة المكانية) لاينطبق على تعريفها ؛ وقد نقلت التعريف عن كتاب الفلسفة الأولى ص ١١٧ — قارن تعريف الحركة المكانية فى رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، ص ٢٠٤ مما تقدم

(١٢) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى مفهوم ، غير أنه كان فى الأصل كلمة على بعد ذلك فصححتها بكلمة عن

والحركة الاستحالية هي التي تكون ، والشيء هو هو بعينه ، بتغيير بعض حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحباً لسفر أو لمرض أو لغير ذلك .

والحركة الكونية والفسادية هي التي تنقل الشيء عن عينه [١] إلى عين أخرى ، كالغذاء الذي تنتقل عينُه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية ، فصارت دماً ، فهذه الحركة تَلَقّى [٢] الدمَ كوناً وتلقّى الشرابَ فساداً ، أعني حركةَ فساد الشراب وكونَ الدم .

ونقول إن كل حركة إما أن تكون ذاتية وإما أن تكون عرضية :

أعني بالذاتية التي تكون من ذات الشيء ؛

وأعني بالعرضية التي ليست من ذات الشيء ؛ وأعني بالكوْن من ذات الشيء ما لا يفارق الشيءَ الذي هو [٣] فيه إلا بفساد جوهره ، كحياة الحي التي لا تفارق الحيّ إلا بفساد جوهره وانتقاله إلى لا حيّ ؛

وأعني بما ليس من ذات الشيء ، ما يفارق الشيءَ ولا يفسد جوهره [٤] ، كالحياة في الجرم : فإن الجرم الحي قد تفارقه الحياةُ ، والجرمية ثابتة على حالها ، لم تفسدْ .

فلنبحث الآن عن علة الحركة الكونية الفسادية فنقول :

إنّا قد بينا في غير موضع من أقاويلنا الطبيعية [٥] أن العلل الطبيعية إما أن تكون : عنصرية ، وإمّا صورية ، وإما فاعلة ، وإما تمامية :

أعني بالعنصرية عنصرَ الشيء الذي منه يكون الشيء ، كالذهب الذي هو عنصر الدينار الذي منه كونُ الدينار ؛

وأعني بالصورة صورةَ الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينارُ ؛

---

(١) العين هنا بمعنى الذات أو الطبيعة

(٢) لقي من الأمر نصبا ، بمعنى أصاب منه ووجد فيه ، ولُقّيَ فلان آلاقّ من الشر ، وهو مُلَقّىً أي ممتَحَن لايزال يأتيه المكروه

(٣) في الأصل : مى

(٤) يمكن قراءة هذه الجملة على وجهين : إما على أن «يفسد» فعل متعدّ ، ومفعوله جوهر ؛ وإما على أنه لازم ، وفاعله جوهر .

(٥) وراجع في هذه ، الرسائلَ التي بين أيدينا ص١٠١ ، ١٦٩ ؛ مثلا ، والرسالة التالية.

وأعنى بالفاعلة صانعَ الدينار الذى وحّد (١) صورةَ الدينار بالذهب ؛ وأعنى بالتمامية ماله أحّد (٢) الصانع صورة الدينار بالذهب ، التى هى المنفعةُ بالدينار ونيلُ المطلوب به .

فإذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل، فإن عِللَ كونِ كل كائن وفسادِ كل فاسد هى هذه الأربع العلل التى ذكرنا .

فنقول إنْ كل كائن فى عنصر مّا ، فعلّة كون كل كائن وفساد كل فاسد [علة] عنصرية ، هى عنصره الذى كان منه أو فسد منه ؛ لأنه لو لم يكن له عنصرٌ ، لم يكنْ ولم يفسدْ، لأنه لابد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه الكونُ والفساد .

وأما العلة (٣) الصورية فصورتُه التى باتحادها (٤) بعنصره كان الكائن منها، أو بمفارقتها لعنصره كان الفاسد منها .

فأمّا العلة الفاعلة فعنها بَحثُنا ؛ فهى مطلوبنا ، وبوجدانها إنما نجد العلةَ التمامية ؛ لأن العلة التماميّة إمّا أن تكون فوق العلة الفاعلة ، أعنى مُلجِئةً له (٥) إلى الفعل (٦) ، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها ، أعنى أنه لم يضطرها إلى الفعل شىءٌ، وأنها إنما فعلت لأنها لا بغيرٍ (٧) ؛ فإنْ لم تكن العلة الفاعلة موجودةً ، وكانت هى التمامية ، فالتمامية غير موجودة ، وما فوق [ ] (٨) موجودٌ وهو أيضاً غير موجود (٩) ، لأن ما لا يوجد لم يحَدّ (١٠) ، وما لم يحَدّ ما فوقه وما لم يحدّ ،

---

(١) ، (٢) غير منقوطة فى الأصل؛ وقد كان يخطر بالبال أن الكلمتين يمكن أن نقرأهما : أوجد ، لولا أن كلمة الاتحاد ، قبل ذلك وبعده ، هى التى عينت القراءة

(٣) فى الأصل : علة (٤) غير منقوطة

(٥) فى الأصل هكذا — وقد تركتها ، على أن تعود على معنى العلة الفاعلة ، أعنى الفاعل

(٦) فى الأصل : الفصل ، وهو خطأ بلا شك

(٧) يعنى بكلمة « لابغير » أن العلة بذاتها علة ، لا بغيرها

(٨) بياض صغير فى الأصل ، وكذلك بعد كلة بموجود ، ولا يقابله شىء فى الغالب

(٩) لعله يعنى أن العلة التمامية إن كانت هى الفاعلة ، فإن التمامية موجوده ، وهى الفاعلة ؛ وهى غير موجودة ، لأنها هى الفاعلة

(١٠) غير منقوطة ولا مشكولة ، لاهى ولا نظائرها بعدها

فليس بموجود؛ فإن لم تكن العلة الفاعلة موجودة، لم تكن العلة التمامية موجودة[١].

والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة، وإما أن [تكون][٢] بعيدة:

أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامى بسهم حيواناً، فقتله؛ فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة، والسهم علة المقتول القريبة؛ فإن الرامى فعل حفز[٣] السهم، قصداً لقتل المقتول؛ والسهم فعل قتل[٤] الحى بجرحه إياه، وقبول الحىّ من السهم أثراً بالمماسّة:

وأما العلة الفاعلة البعيدة لكون كل كائن وفاسد، وكل محسوس ومعقول، فقد أوضحنا فى كتابنا فى الفلسفة الأولى أن العلة الأولى، أعنى الله، جل ثناؤه، المبدع للكل، والمتمم للكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل[٥].

فلنبحث الآن عن علة كل كائن وفاسد الفاعلة القريبة، ليتضح لنا كيف التدبير الكلى بالحكمة السابقة الآلهية[٦]، فنقول:

إنه قد اتضح فى الأقاويل الطبيعية[٧] [ا] أن الكون والفساد إنما يكون[٨] فى ذوات الكيفيات المتضادات، [ب] وأن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس [هى] أوائل الكيفيات المتضادة، [حـ] وأن الجرم الأقصى من العالم، أعنى ما بين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك لا حارّ ولا بارد، ولا رطب ولا يابس، وأنه

---

(١) هذه الجملة هى نتيجة الكلام، وهو أن العلة الفاعلة إن كانت هى التمامية وكانت الأولى غير موجودة فالثانية أيضا غير موجودة

(٢) زيادة سقطت من الناسخ، لاشك.

(٣) فى الأصل غير منقوطة — وفى اللغة حفزه دفعه من خلفه، وحفزه بالرمح طعنه، وحفزه النفس أعجله، والقوس الحفوز هو الشديد الحفز والدفع للسهم

(٤) فى الأصل: مثل، وهو خطأ فى النسخ، لاريب

(٥) انظر ص ١٦٢. ويظهر أن الكندى يشير إلى أجزاء لم تصلنا من كتابه، وعلى كل حال ليراجع القارىء ص ١٨٢ — ١٨٣ مما تقدم، وكذلك أول هذه الرسالة

(٦) فى الأصل: الإلاهية

(٧) يجد القارىء شيئا من الآراء التالية فى رسالة الكندى فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

(٨) الفعل مفرد، لأن المؤلف يعتبر الكون والفساد شيئاً واحداً من حيث المعنى

لايعرض فيه الكون والفساد أيام مدة زمانه الذى صيّر [١] الله، جل ثناؤه ، له ، وأن الكون والفساد إنما يكون فيما دون فلك القمر ؛ [ى] وأن مادون فلك القمر أربعة عناصر عظام هى : النار ، والهواء ، والماء ، والأرض ، وما هو مركب منها ؛ فإن هذه الأربعة العناصر غير كائنة ولافاسدة بكليّتها ، بل يكون من كل واحد أجزاء إلى غيره منها [٢] وتفسد [من غيره إليه] [٣] أجزاء ؛ فأما الأشخاص بكلياتها [٤] فباقية إلى أيام مدة زمانها الذى صيّره الله جل ثناؤه ، لها.

وأما المركبات منها ، أعنى الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك ، فكائنة فاسدة بكمال أشخاصها ؛ وأما الباقى منها كبقاء العناصر [فهو] صورها ، كالإنسانية والفرسية والشجرية والمعدنية ؛ [هـ] و أن كل واحد من هذه العناصر والمركبة منها [٥] يلحقه الزمان والمكان والحركة المكانية ؛ فإن [ ] [٦] الفلك مكان [٧] لكليّة هذه العناصر الأربعة والمركبة منها : [و] وأن الزمان عدد حركة الفلك ؛ [ز] وأن النار والهواء متحركان من الوسط حركة طبيعية إلى مواضعهما ، وأن موضع النار ما بين [حضيض الفلك] [٨] إلى ذروة الهواء ، وموضع الهواء ما بين حضيض النار إلى سطح وجه الأرض والماء ، وأن [٩] موضع الأرض والماء ما بين حضيض الهواء إلى مركز الكل ؛ [ح] وأن [١٠] حركة الأرض والماء المكانية الطبيعية [هى] إلى وسط الكل ؛ وأن [١١] الأرض بكمالها واقعة فى مركز الكل ، وأجزاؤها تتحرك [١٢] إلى مركز الكل : [ط] وأن سطح كل واحد من النار

---

(١) الضمير ، الذى هو معمول يعود على الزمن ، محذوف

(٢) الكلمة فى الأصل موجودة ، ويمكن الاستغناء عنها

(٣) زيادة للايضاح

(٤) فى الأصل : كلياتها ، وتصحيحها بحسب ما تقدم وما سيلى

(٥) فى الأصل : مما — والغالب أنها تحريف

(٦) بياض قليل فى الأصل

(٧) فى الأصل : مكانا

(٨) بياض فى الأصل .

(٩) ، (١٠) ، (١١) فى الأصل : فإن

(١٢) فى الاصل : تحرك

والهواء ، أعنى الذى فى ذروته[١] وحضيضه كُريّان[٢] ، وسطح الأرض والماء معا والمركبات كرىٌّ فى الحس ؛ فنقول الآن :

لاتخلو[٣] علةُ الكون والفساد الكائن فى أجزاء العناصر الأربعة القريبةُ[٤] من أن تكون منها أو من غيرها ، و إمّا أن يكون أحدُها علة ذلك ، أو بعضُها ، منها ومن غيرها معاً ؛

فإن كانت منها فقط ، فإما أن يكون أحدُها علة ذلك أو بعضُها علة ذلك ، أكثر من واحد ؛ أو كل واحد منها علة ذلك فى غيره ؛

فإن كان واحدٌ منها علـةَ ذلك أو بعضُها أكثر من واحد ، كان الذى هو علة — واحداً كان أو كثيراً[٥] — غير فاسد منه شىء بتةً ؛ وليس منها إلا وقد تفسد منه أجزاء وتكون ، كثيرة : فهو[٦] كائنٌ فاسد الأجزاء ، وهو لا كائن ولا فاسد الأجزاء — وهذا خلف لا يمكن : فليس يمكن أن يكون علةُ الكون والفساد بعضَها ، لا واحدٌ ولا كثير[٧] ؛

و إنْ كان كلّ واحد منها علةَ كون وفساد الباقية ، فكلٌّ واحد منها علة كلِّها ومعلولُ كلِّها :

وكلُّها متلاقيةٌ بسطوح كريّة ؛

فإمّا أن يكون كونُ الهواء من النار والنارُ من الهواء فى فصولها[٨] المشتركة ؛

و إمّا فى غير فصولها المشتركة ؛

---

(١) كدورته فى الأصل

(٢) كُرِىّ نسبة إلى كرة

(٣) فى الأصل : تخلوا

(٤) صفة لعلة

(٥) فى الأصل : واحد ، وكثير

(٦) فى الأصل : وهو

(٧) هكذا فى الأصل — وهو جائز لغة

(٨) يعنى الحدود الفاصلة بينها

فإن كان فى غيرها فصولها ، كانت النارُ تنفعل هواءً فى جزء منها لا يماسه الهواءُ ؛

فيجب إذَنْ أن يستحيل كل جزء من النار بُعْدُه [١] من سطح الهواء بُعْدَ ذلك الجزء ، فيكون المنفعل من النار كرةً بُعْدُها من سطح كرة الهواء بعدٌ واحدٌ [٢] ، وسمكها سمكٌ واحد [٣] ، وإلاّ كان بعضُ الهواء له قوة أن يُحيل النارَ ، وبعضه لا قوةَ له على ذلك ؛ فيكون الهواء الذى فى نهاية كرة الهواء ليس بطبيعة واحدة . أو تكون العلةُ فى اختلافه [٤] غيرَه ؛ والهواء بطبيعة واحدة [٥] ، فإن كان ليس الفاعل فيه غيره ، أحال من النار كرة واحدة ، بُعْدُها من سطحه بعدٌ واحدٌ [٦] لا يختلف ، فصيّرها [٧] هواء .

وكذلك تفعل النار بالهواء ، فتكون أُكَرٌ كثيرة ، بعضها محيطٌ ببعض ، بين كل [اثنتين؟] [٨] منها هواء ، ويجب بهذا ان تُحيلَ كلٌّ واحدة من الأُكَر من مجاورتها كرةً على بعدٍ واحد منها وعلى سمك واحد ، حتى تصير [كرةُ النار] [٩] والهواء ، كلٌّ واحدة منها نارٌ كلها وهواءٌ كلها [١٠] بالفعل ؛ فيكون كل واحد منها هو هو ، وهو غيره معا — بالفعل : وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم باقى العناصر ؛ فالفاعل إذَنْ فيه غيره ؛ والذى فرضنا أن الفاعل فيه ليس غيره ،

وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون — وهى [١١] عِلَلُ الكون والفساد ،

---

(١) غير مشكولة . (٢) ، (٣) فى الأصل : بعدا واحدا وسمكا واحدا

(٤) فى الأصل : اختلاف

(٥) هكذا النص ، فإما أن يكون قد سقط شىء قبل كلمة طبيعة ، وإما أن تكون الباء التى فيها زائدة

(٦) فى الأصل : بعدا واحدا

(٧) فى الاصل : فيصيرها

(٨) بياض قليل فى الأصل

(٩) محلها بياض فى الأصل

(١٠) الجملة خبر لتصير

(١١) الضمير يعود على العناصر

إن كانت كذلك — الفساد[1] والكون منها فى غير فصولها المشتركة ؛

فإن كان فى فصولها المشتركة فإما أن يكون فى كل الفصل المشترك ؛ وإما فى بعضه دون بعض ؛

فإن كان ذلك فى بعضه دون بعض، وجب — إن [كان] المفروض أنه ليس لها علة غير ذواتها — أن تكون مختلفة بالطبع : وقد تقدم ، كما ذكرنا ، أنها ليست مختلفة بالطبع : فبقى إذن أن يكون ما يلى فصلها المشترك من النار كرة هواء ، سمكها واحد ، ومن الهواء كرة نار سمكها واحد ، فتكون إذن — كما قدمنا — أكر كثيرة ، بعضها محيط ببعض متصلة : نار بهواء ، ويجب أن يؤثر كل واحد منها فيما يليه ذلك الأثر ، حتى تصير كل واحدة منها ناراً كلها بالفعل معاً وتكون كل واحدة منها هو هو وهو غيره معاً بالفعل . وهذا من أشنع المحال .

وكذلك يلزم سائر العناصر ؛ فالفاعل إذن فيه غيره ؛ والمفروض أن العلة الفاعلة فيه الكون والفساد لا غيره[2] — وهذا خلف لا يمكن ؛

فليس كل واحد منها علة كون كل واحد منها وفساده القريبة[3] : فلم يبق إلا أن يكون علة ذلك فيها من غيرها أو منها ومن غيرها معاً ؛

فعلة ذلك من غيرها إذن واجبة اضطراراً على حال : إما معها وإما مفردة .

وقد تقدم فى الأقاويل الطبيعية أن الحركة تحدث فى العناصر وما ركب من العناصر الحرارة ، بالأقاويل المقبولة ؛ فالعناصر إذن إما أن تقبل الانفعال بالحركة وإما بالمماسة ، والمماس لآخرها[4] لا بحار[5] ، ولا بارد ، ولا رطب ، ولا يابس ؛ فإنما تقبل من مماسته إذن أثر الحركة . والمماس له[6] مختلف الأشخاص وحركة الأشخاص والموضع ؛ لأن بعضها أعظم ، وبعضها أصغر ، وبعضها أبطأ ،

(١) اسم كان

(٢) الضمير هنا — وقبل ذلك — على التذكير ، وهو يعود على العنصر

(٣) صفة لعلة

(٤) يقصد لأعلاها وأبعدها عن المركز

(٥) هكذا فى الأصل

(٦) يقصد المماس لأعلى العناصر ، وهو الأجرام السماوية

وبعضها أسرع ، وبعضها أبعد ، وبعضها أقرب ؛ ولكل النهايات (١) منها فى السرعة والإبطاء ، إذا أضيف إلى ذاته ، وفى العلو والهبوط والبعد والقرب .

ونجد الأشياءَ التى تفعل بالحركة حرارةً فى غيرها ، تفعل ذلك كلما عظمت وقربت وأسرعت وهبطت إلى الموضع أشدّ (٢) .

فإذَن علةُ حدوث الحرارة فى العناصر من العنصر الأول المتحرك عليها تكون بالحركة والزمان والمكان والكمية ، فتختلف الآثار فى العناصر بأمكنة أجزائها من أجرام العنصر الأول ، بعدد زمان الدور عليها بالسرعة والإبطاء وكثرة المتحركات عليها وقلتها .

فإذا تحركتْ على جزء منها أجرامٌ أكثر وأسرع وأقرب وأهبط وأعظم ، (٣) اشتدت حرارةُ ذلك الجزء ؛ وإذا عدم جزءٌ ذلك ، وقف على طباعه ؛ فإذا بعدت عن جزء من الأرض وما عليها من المركبات ، وقفت الأرض والماء على طباعهما ، وهو البرد .

فأمّا الهواء المحيط بنا فليس بهواء نقى ، بل ممتزج بالماء والأرض ، فنزل ذلك لغلبة المائية والأرضية عليه فى هذه الحال :

وقد تقدم فى الأقاويل الطبيعية أن الكيفياتِ الفواعلَ الأوَلَ هى الحرُّ والبرد : فأمّا الرطوبة واليبس فمنفعلتان (٤) ، فمتى بعدت الأشخاص السماوية عن سمت من الأرض غلب (٥) بردٌ ، ومتى قربت حَمِيَ ، فحدث ما يلحق الحر والبرد من الرطوبة واليبس ، وحدث من هذه الكيفيات الأربع باقى الكيفيات : [و] على قدر تقصير و إفراط كل واحد منهما يحدث شىء (٦) ما .

وموجودٌ أنّ أفاعيل النفس متبِعة مزاجاتِ الأجسام ، والمزاجات تختلف

---

(١) هكذا فى الأصل — والمعنى يحتمل وجوها

(٢) صفة لمقدر من الأفعال المتقدمة

(٣) صفات لمقدر من تحركت

(٤) فى الأصل : فمنفعلتين

(٥) فى الأصل : وغلب

(٦) فى الأصل : شيئا — ولو اسقطنا الواو التى زدناها للايضاح ، لأمكن مع شىء من التكلف أن نعتبر تحدث فعلا متعديا فاعله الكيفيات ومفعوله شيئا ، كما فى الأصل

باختلاف الأشخاص العالية، بالمكان والحركة والزمان والكيفية — كما قدمنا؛

فقد نرى أهل البلاد التي تحت معدّل النهار[١]، لشدة الحر بتردُّد الشمس هناك في السنة مرتين، وأنها مسامتة دائرة فى أعظم كرة معدل النهار، تَفعل[٢] أهلها سوداً كالشئ المحترق بالنار، وشعورهم جعدة متقطّطة[٣]، كالشعر إذا قرب من النار، فأسرعت إليه؛ وتدقّق[٤] أسافلهم، أعنى أطرافهم، وتفرطح آنُفُهم[٥]، وتعظم[٦] وتجحظ أعينهم، وتعظم شفاههم، وتطول قامتهم لانجذاب الرطوبات من أسافلهم إلى أعاليهم؛ ويشتد غيظهم وكَلَبُهم[٧] لإفراط الحرارة واليبس عليهم، وتتغير رؤيتهم لغلبة الغضب والشهوة عليهم؛

ونرى كل من يسكن ما يلى القطب الشمالى، لشدة برد البلاد، ضد ذلك. كصغر أعينهم وشفاههم وآنفهم، وتبيض ألوانهم وتسبط[٨] شعورهم، وتغلظ أسافلهم لغلبة البرد والرطوبة عليهم، فتنحصر الحرارة فى قلوبهم[٩]، فيكونون ذوى وقار وشدة قلوب وصبر وبرد[١٠] على الشبق[١١]؛ فيكثر فيهم[١٢] العفاف والمتوسطون[١٣]

(١) يقصد خط الاستواء (٢) يقصد تجعل

(٣) قط الشعر بتشديد الطاء وقطط بكسر الطاء الأولى قططا وقطاطه كان قصيراً جعداً

(٤) هكذا فى الأصل دون نقط ولا شكل، وهى فيما أرجح فعل مضارع حذفت فيه احدى التاءين الأولين — وكذلك فى بعض الأفعال التالية

(٥) الأنف جمعه آناف وأنوف وآنف

(٦) يجوز أن تكون قد سقطت هنا كلمة هى فاعل تعظم، والا فيجوز أن تكون تعظم لاحقة بما قبلها أو بما بعدها

(٧) كَلِبَ الرجل كلَباً أصابه شبه جنون الكلاب من عض الكلْب الكلِب، وكلب فلان غضب وسفه

(٨) سبط الشعر بكسر الباء وضمها — استرسل

(٩) لعله يقصد فى باطنهم

(١٠) غير منقوطة

(١١) شبق الرجل شبقا من اللحم بشم أى اتخم وسئم منه؛ غير أن المقصود هنا هو الشهوة الجنسية، فى الحديث فى وصية النساء: « فليخرجن تَفِلات »، يعنى غير متطيبات، لأن الطيب يهيج الشبق

(١٢) فى الأصل: فيه

(١٣) فى الأصل: المتوسطين الاعتدال. ولعل الصواب: والمتوسطون، لاعتدال الخ؛ وقد يكون فى الكلام تكرار أيضاً، أو يكون سقط شىء

و[أهل] الاعتدال ؛ [و] لاعتدال أمزجتهم ، يقوى[١] فِكَرهم ، و يكثر فيهم البحث والنظر ، وتكون أخلاقهم معتدلة ؛

وكذلك ترى بدن كل حيوان يحدث له خلقا[٢] على قدر مزاجه .

فإذن الأخلاق[٣] لقرب هذه الأشخاص منا و بعدها وعلوها وهبوطها وسرعتها و إبطائها واجتماعها وافتراقها تخلف[٤] منها ، و بقدر أمزجة أبداننا عند توليد النطف ومقرها فى الأرحام .

و إذْ ذلك كذلك ، فما الذى يمنع ما[٥] كان ألطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية بإرادة البارى ، جل ثناؤه ، إذْ كان الأمر الأوضح معلولها الأقرب ، وهى علته القريبة ؛ وهل باقى الأشياء إلا لواحقُ تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى ! ؟ لقد تُنُقِّصَتْ[٦] فكرتنا إذنْ إنْ جعلنا[٧] هذا .

ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علةُ كوننا[٨] ما نرى من حركة الشمس ، البيِّنة جداً بالنظر دون الحساب ، والكواكب المتحيِّرة البيِّنة جداً للحسِّ ؛ فإن هذه الكواكبَ خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ، ونظمَ بعضها إلى بعض ، وتعديلَ أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت

---

(١) فى الأصل : يقوا — بدون نقط ، ويجوز أن تكون : تقوى ، فاعلها فِكَرُهم — جمع فكرة

(٢) هكذا فى الأصل

(٣) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون : الاختلاف ، غير أنها حُرِّفت

(٤) هكذا فى الأصل ، بدون نقط — ويجوز أن يكون سقط كلام أو تكون عبارة : تخلف منها — التى يمكن إصلاحها تخمينا على أى حال — زائدة ، لأن الكلام بعدها يكمل ماقبله

(٥) فى الأصل : من ، وقد أُصلحت : ما

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة الياء ؛ وقد نقطتها وضبطتها اجتهاداً ، على أن يكون المعنى هو أن فكرتنا ستكون قد كملت ، إن قلنا هذا الذى ليس مانع منه . وربما يخطر على البال أن تكون الكلمة : نقصت ، أى أننا إن منعنا هذا الذى لا مانع منه فإن فكرتنا ستكون ناقصة . وثم لقراءة هذه الكلمة وجوه أخرى

(٧) ويمكن قراءتها : فعلنا ، وربما تكون أيضا تحريفا عن قلنا (٨) أى وجودنا

الـكون والاستحالة ، وأعدادَ حركاتها التي بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق ، وقربَها من المركز ، و بعدها منه ، أدلُّ من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علةُ كونِ[1] الأشياء الواقعة تحت الـكون والفساد (والاستحالة)[2] ودوامِ[3] صورها إلى المدة التي قدر[4] لها خالقُها جل ثناؤه ؛ ولا سيما الشمس ؛

فإن هذا فيها بيِّنٌ جداً ، لأنها أعظم الأجرام ، كما قد تبين في الآراء الرياضية ، وهي في[5] القرب منا ، إذا أضيفت إلى عظمها ، أقربُ الأجرام ؛ لأن القمر في البعد من مركز الأرض في بُعده الأبعـد نسبته[6] بنصف [بعد][7] الشمس في بُعدها الأبعد ، وقَدْرُ جرمه من جرمها أقل من جزء من [ ][8] جزء ؛ وجرمها ، إذا اضيف إلى عظمها ، أشد قربا من القمر ، إذا أُضيف إلى عظمه ، كثيراً ؛ وهي أسرع حركة علينا من القمر : لأنهما ، إنْ كانا مجتمعين في جزء المشرق ، دار الفلكُ بالشمس علينا ، يُعيدُها[9] إلى المشرق في ٣٦٥[10] جزءاً و ٥٩ دقيقة و ٨ ثوانٍ[11] ، أكثر قليلا أو أقل قليلا بعدد[12] ما يلحقها من التعديل ؛ والقمر يعيده الفلك بحركته إلى موضعه ، أعني المشرق ، في ٣٧٣ [هكذا] درجة أقل أو أكثر قليلا ، بمقدار ما يلزمه من التعديل ؛ وهي وإن كان زحل إنما يعود إلى المشرق

---

(١) الكون هنا بمعنى الوجود بعد العدم أو كون الشيء عن شيء يفسد

(٢) هذه الـكلمة موجودة في الأصل فوق كلمة الفساد

(٣) معطوفة على كون ، من : علة كون

(٤) في قدر ضمير مقدر يعود على المدة

(٥) في الأصل : وهي ، وقد ضرب عليها وكتب فوقها : ومن

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — فيجوز أن تكون : شبيه أي أن بعد القمر شبيه بنصف بعد الشمس

(٧) بياض في الاصل

(٨) بياض في الأصل

(٩) غير منقوطة — والفاعل هو الفلك . ويجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الـكلمة شيء

(١٠) رقم ٥ — في الأصل — صغير

(١١) في الأصل : ثواني

(١٢) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تكون تحريفا عن : بقدر

بزيادة دقيقتين على ٣٦٥ ، فإنها أقرب منه وأعظم ، والسرعة متشابهة ؛ فهى أظهرُ الأجرام العالية فيما تحت الكون والفساد فعلا[١] ، فإن تقدير موضعها من الأرض فى العلو والهبوط والبعد منا والقرب ، فى الفلك المائل ، وانقيادها بحركة[٢] الفلك الأعظم ، أعني الأخذَ من المشرق إلى المغرب ، ومخالفة مراكزها[٣] لمركز الأرض ، يدل على ذلك دلالة ظاهرة :

وذلك أنا نجد المواضع التى تبعد من مُنْقلَب الشمال إلى القطب الشمالى يُفرط بردُها ، حتى لا يكون فيها حرثٌ ولا نسل ، وتقل العمارةُ فيما قرب من تلك المواضع ؛

ونرى[٤] المواضع التى تحت معدل النهار يُفرط حرُّها ، حتى تقل فيها[٥] العمارةُ جداً ، ويقل فيها الحرث والنسل ؛

فأما ما حاوز[٦] ذلك نحو القطب الجنوبى ، حتي يصير فى الموضع الذى يسامت خمس درج وثلاثين دقيقة من القوس ، حيث تكون الشمس فى حضيض أوجها[٧] ، فتكون فى قربها الأقرب من الأرض، فإن العمارة تقل فيه أولاً أولاً ، لشدة الحرّ ، حتى يصير حرها لا يسكن بتة، لشدة تقرب[٨] الشمس من مركز الأرض.

وكل ما[٩] بُعد عن هذه المواضع تعدَّل مزاجُه وحُسن نسق ما فيه ، حتى ينتهى إلى الأوساط فيما بين المواضع المفرطة البرد وهذه المواضع .

ونجد نهار الشتاء لقصره وبعد الشمس فيه من سمت رؤوسنا تكثر رطوباته وبردُه ، لبعد الشمس عنا وقلة ظهورها علينا وضعف جذبها الرطوبات من عندنا

---

(١) قبل هذه الكلمة توجد كلمة : تأثيرا ، وقد ضرب عليها

(٢) يمكن أيضا قراءتها : لحركة

(٣) هكذا فى الأصل ، ولعلها فى هذه الحالة تعود على الاجرام العالية

(٤) فى الأصل : نرا

(٥) فى الأصل : فيه

(٦) فى الأصل : جاز (٧) ، (٨) هكذا فى الأصل

(٩) فى الأصل : وكلما

والإدفاء لموضعنا وجوّنا[١] ؛ ونرى[٢] خلاف ذلك يكون فى ضد ذلك من الزمان.

فلو لم يكن بعدُ الشمس من الأرض بهذا التعديل ، فكانت أعلى ، لقلّ إسخانُها لهذا الجو ، حتى تكون فى موضع[٣] ، لوكانت فيه لم يؤثر فينا أثراً يظهر ، فجمد ما على الأرض ، كما يكون ذلك فى المواضع التى قربت من الأقطاب ، فلم يكن حرثٌ ولا نسلٌ ولا غير ذلك من الكائنات ، كما يكون ذلك فى هذه المواضع ؛ ولو قَرُبتْ جداً ، لاحترق ما على الأرض ، ولم يكن حرثٌ ولا نسل ولا غير ذلك ، كما يوجد ذلك فى المواضع التى تقرب منها [الشمس][٤] أكثر ؛ ولو كانت من تعديل البعد [من][٥] الأرض على ماهى عليه الآن، ولم يكن [ ][٦] أعنى فلكه الخاص الذى يسير فيه من المغرب إلى المشرق . وكانت حركتها فى فلك معدل النهار أو بعض الأفلاك الموازية لفلك معدل النهار ، لم يكن شتاءٌ ولا صيفٌ ولا ربيع ولا خريف[٧] ، وكان زمانُ كل موضع من الأرض زماناً واحداً، إما صيف[٨] أبداً ، وإما شتاء أبداً ، وإما غير ذلك من الأزمان ، لا يختلف.

ولو كان هذا هكذا لما ثبت كونٌ ولا فسادٌ ، ولكانت الأشياءُ واحدة لا كون فيها ولا فساد ، وبطلت صورُ الكون جميعا ، كما نرى فى اختلاف الأزمان، فإن الصيف إذا امتدّ يبسُه فسد الحيوان والنبات ، وهى الأوباء[٩] ؛ وكذلك إنْ قصر ، قل حرُّه ؛ وكذلك كل زمان ، إنْ اختلف عما له من المزاج ، حدثت الأوباء والفساد :

ولو كانت حركتُها فى الفلك المائل ، وهو على هذا البعد ، ولم تبعدْ لحركة

---

(١) غير منقوطة فى الأصل

(٢) فى الأصل : ونرا

(٣) فى الأصل : حتى يكون فيها موضعها — وقد صححتها اجتهاداً

(٤) بياض فى الأصل — وقد زدت الكلمة بحسب المعنى

(٥) بياض فى الأصل

(٦) بياض فى الأصل

(٧) فى الأصل : ولا صيفا ولا ربيعا ولا خريفا

(٨) هكذا ، وقد تركتها .

(٩) الوباء كل مرض عام ، وجمعها أوباء أو أوبئة

الفلك الأعظم المتحرك من المشرق إلى المغرب فى كل يوم وليلة دورة واحقبت[(١)] ظاهرةً على كل موضع من وجه الأرض نصف سنة ، إذ دورُها سنة كاملة ؛ فلم يكن لحيوان راحةٌ ، ولم يبق من رطوبات الموضع الذى تظلم عليه نصف سنة شىء[(٢)] إلا أنفدته[(٣)] لأن راحة الحيوان إنما هى فى ليل ونهار ، وكذلك تغذى الشجر ، فإن بعضه يذبل نهاراً ويقوى ويتغذى ليلا ، وبعضه بالضد .

ولو لم تكن خارجة المركز عن مركز الأرض ، لم تكن الأزمان أربعة بل زمانين ، لأن بعدها وقربها كان يكون فى كل درجتين ميلها (؟) فى الشمال ميلا واحداً وقرباً واحداً من مركز الأرض ، وكذلك فى الجنوب ؛ فكان يكون فعلها فى ميل الشمال[(٤)] زماناً واحداً ، وفى ميل الجنوب زماناً واحداً ، وكانت تكون السنة زمانين فقط متشابهين لعنصرين من العناصر الأربعة ، فيبقى هذان العنصران[(٥)] وتستحيل الباقية إليها ، لأنه لا عون لها على إحالة الباقية إلا بها (؟) ، وتلك عليها قوية[(٦)] .

وإن كان حرٌ كان بردٌ اضطراراً ؛ وإن كان يبسٌ كانت رطوبةٌ اضطراراً ، ومن تركيب الأربعة كيفيات أربعة عناصر اضطراراً ؛ فإن كانت الأزمنة أثنين لم تكن العناصر أربعة ، فإذن يجب أن لا يكون ما هو واجب اضطرارا[(٧)] ، وهذا خلف لا يمكن .

وما أتقن ما هيأ البارى ، جل ثناؤه ، من كون الشمس قريبا من سمت رءوسنا ، وهى مقبلة إلينا ، عَلَتْ فى الجو وبعدت عن وجه الأرض ، حتى

---

(١) هكذا فى الأصل : والمعنى مفهوم ، وكان يخطر لى تصحيحها على نحو آخر .

(٢) فى الأصل : شيئا — وهذا يكون صحيحا لو اعتبرنا كلمة يبق قبل ذلك فعلا متعديا ، فاعله الشمس ومفعوله كلمة شيئا

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) يعنى عند ما تكون مسامتة للشمال فى تغير وضعها نحوه

(٥) فى الأصل : فيبقوا هذين العنصرين

(٦) غير منقوط فى الأصل

(٧) هذه الكلمة إما أن تكون متعلقة بكلمة واجب أو بكلمة يجب

تنتهى إلى [ ] [١] ، ثم تقرب منا إلى أن تنتهى إلى آخر الميل ، ثم تُدْبِر إلى الاعتدال ، وهى هابطة مخالفة البعد فى الدرجات التى ميلها فى جهة واحدة ميلٌ واحدٌ [٢] ، ليكون فى [كل] ميل زمانان مختلفان [٣] ، فتكون الأزمنة أربعة ، موافقة بالكيفية للعناصر الأربعة ، ويكون [٤] بين كل زمانين فى ميل واحد كيفيةٌ مشتركة للزمانين ، لئلا تتنافر الطبائع بتضادّ جميع كيفياتها ؛ وإن كان هذا هكذا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات ؛ فإن العلل التى تمنع الكون فى المواضع التى تبعد عنها الشمس أو تقترب منها ، والمواضع التى يدوم عليها الشروق والغروب ، أو المواضع التى لا تكون فيها الأزمان على أقساطها ، هى التى تتبع ذلك ، لو كانت الشمس أبعد أو أقرب أو ظاهرة دهراً طويلا أو غائبة دهراً طويلا أو غير فاعلة أزمانا فى كل موضع بقسطه .

فقد اتضح أن قوامَ الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثباتَ صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارىء الكون للكون ، جل ثناؤه ، وحفظَ نظمها ، إنما يكون من قِبلَ اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قِبَل خروج مركز فلكها [٥] عن مركز الأرض [ ] [٦] ، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة ، لكون نهاية [٧] الزمان التى بها تكون الأكوان .

وقد يوجد مثل هذا فى القمر ، لأنه لو لم يكن اعتدالُ بعده من الأرض على ما هو عليه الآن ، بل أقرب ، لمنع كون السحاب والأمطار ، لأنه كان يحلّ البخار ويبدده ويلطفه ، ولا يدعه أن يجتمع ولا يكثف ، كالذى نرى [٨] فى المحاقات

---

(١) بياض فى الأصل ، والمعنى مفهوم (٢) فى الأصل : ميلا واحدا

(٣) فى الأصل : زمانين مختلفين (٤) فى الأصل : ولكون

(٥) فى الأصل : فلها (٦) بياض فى الاصل

(٧) فى الأصل : نها، بدون نقط — وبعدها بياض صغير ، لاشك فى أنه يقابله بقية الكلمة

(٨) فى الأصل : نرا ،

والامتلاآت[١] ، فإن الأمطار جُلّ ما تكون فى المحاقات وأوائل الشهور ، عند القرب من المجامعة ؛ وأما فى الامتلاآت[٢] فأكثر ذلك تقل الأمطارُ ، لعظم نور القمر وشدة إحمائه للجو فى الامتلاء ، إذا أضيف إلى وقت الاجتماع ، فإنه عند ذلك يبدّد البخار و يلطفه بتسخينه الجو ، فلا تكون الأمطار فى الامتلاء أكثر ذلك ، وتكون أمطارٌ فى الاجتماع أكثر ذلك ، لأن الاجتماع يجمع ويكثف و يبرد الجوّ بعدم ضوئه[٣] .

ولو كان على ما هو عليه من البعد وكان فى أحد الأفلاك الموازية لمعدل النهار أو معدل النهار ، لم يكن ما ترى من منفعة كونه فى الفلك المائل ، أنه فى الشتاء ، وقت الامتلاء ، يكون فى سمت الشمس فى الصيف ، فيكون ليل الشتاء فى الامتلاء فى سمت الشمس فى الشتاء ، فيكون ليل امتلائه انقص حرا فيعدل بذلك الهواء ، ويكون به نشوء الحرث ورباه[٤] فى وقت حاجته إلى الدفء[٥] وتبريد الجو فى وقت حاجته إلى ذلك ؛ فلو كان على هذا أجمع ، ولم يكن له مركزٌ خارج عن مركز الأرض وفلكُ تدوير ، لم يقرب ولم يبعد من الأرض فى أحوال مختلفة أربعة ، فإنه لذلك يكون فى الاجتماع فى الامتلاء عاليا ، وفى التربيعين هابطاً ، وفى أحد الأرباع ذاهبا إلى الهبوط ومتزيداً[٦] فى الضياء ، و [فى] آخر صاعداً منتقصاً[٧] فى الضياء ، وفى آخر مسرعا[٨] ، مع ما[٩] قدمنا ، وفى آخر مبطئاً[١٠] مع ما قدمنا .

ونرى بكل حال من هذه كونا وفسادا[١١] فى شىء ما خاص ، ونرى مع ذهابه إلى الهبوط ، أى مع تزيّده فى القرب من الأرض ، كثرةَ الرطوبات على الأرض ، ومع بعده قلتها .

---

(١) ، (٢) فى الأصل : الامتلات

(٣) فى الأصل : ضوه

(٤) ربا الشىء ربوا ورباء بمعنى زاد ونما

(٥) فى الأصل : الدفا   (٦) فى الأصل : متزيد

(٧) ، (٨) فى الأصل : منتقص ومسرع

(٩) فى الأصل : معما ، وكذلك فيما بعد

(١٠) فى الأصل : مبطى   (١١) فى الأصل : كون وفساد

فقد تبين أن كون القمر على ما هو عليه عظيمُ العون للشمس على الكون والتغيير فى هذا العالم .

والكواكب الباقية من المتحيرة أيضا بيِّنةُ الغناء فى ذلك ، لأن لكل واحد منها الحركةَ المائلة ، كحركة الشمس فى الفلك المائل ، والحركةَ فى الفلك الخارج المركز كالشمس والقمر ، والحركة فى فلك التدوير كحركة القمر ؛ وللقمر الحركة العرضية عن سمت فلك الشمس ، أعنى عن الدائرة التى يرسمها قطبا الفلك ، فيحدث لها بذلك أشكال كثيرة ، كالذى يعرض[1] للقمر من هبوط نحو مركز الأرض وعلو عنه ومسامتة لموضع بعد موضع وسرعة و إبطاءو انحراف عن دائرة الشمس ومسامتته لها فى أحوال مقارنتها ومفارقتها ، [و] تحدث الآثار التى يحدثها القمر بقربه و بعده وسرعته و إبطائه وعلوه وهبوطه : و بانتقال أوجاتها ينتقل وضعُ الأزمان لكل واحد منها ، كأوج كوكب إذا كانت ذروته فى حركات ، إذا كان فى ذلك الجزء أعلى[2] ما يكون فى الفلك الخارج من المركز ، وكان هبوطه مقابلا لذلك الجزء ، فيكون ابتداء اختلاف أزمانها فى كل جزء من الفلك فى زمان ما بحركة الأوج .

فكل ماقلنا عظيمُ الغناء فى كون الكائنات وفسادها ؛ والدليل على ذلك من الحس مانجد من اختلاف الأزمان ، فإن الربيع من سنة يخالف الربيع من سنة أخرى ، وكذلك القيظ والخريف والشتاء ، و إن اتفقت مواضع القمر فيها باختلافات كثيرة جداً .

فلو كان الفعل للشمس والقمر فقط دون الكواكب ، كان اليوم الذى يوافق فيه القمر الشمس فى جزء واحد مشابها لمثله ، أعنى لليوم الذى يتفقان فيه [فى] الجزء ؛ وقد نجد فى ذلك اختلافا بيِّناً ، ونجده متى قاربهما[3] فى ذلك الجزء كوكبٌ كان الحرُّ ، إنْ كان الافتراق[4] فى الميل الشمالى ؛ و إن كان فى الميل

---

(١) فوق هذه الكلمة فى الأصل كلمة : يحدث

(٢) فى الأصل : أعلا

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) هكذا فى الأصل — ويمكن إصلاحها بسهولة على نحو آخر

الجنوبى ، كان البرد فى ذلك اليوم أشدّ ؛ وعلى قدر كثرة المقاربة [١] للنيرين تكون شدة الحر وشدة البرد فى أوان الحر وأوان البرد .

وقد نرى الأشياء المؤثرة فينا الحرارة بمماستها أبداننا تؤثر فينا آثاراً مختلفة ، على قدر اختلاف الحرارة فى الشدة والضعف ، بالإضافة إلينا ، واختلاف أبداننا فى اليبس والرطوبة والاعتدال .

فإنا إن كنا معتدلين فى الرطوبة واليبس ، وكان الملامس لنا مشابها [٢] لنا فى الحرارة ، أحدث هضما ؛ و إن كان أشدّ منا حرارة ، أحدث تحليلا ؛ وإن كان أشد من ذلك ، أحدث جذبا ؛ و إن كان أشد من ذلك ، أحدث تيبيساً ؛ وإنْ كان أشد من ذلك ، أحدث احتراقا .

و إن كانت أبداننا مائلة إلى الرطوبة ، وكانت حرارتُنا معادلةً بَرْدَنا ، كان المقدار الأول من الحرارة المؤثرة فينا يحدث تعفينا ، والثانى هضما ، والثالث تحليلا ، والرابع جذبا ، والخامس تيبيسا ، والسادس احتراقا .

و إن كانت أبداننا مائلة إلى اليبس ومعتدلة فى الحرارة والبرد، كان المقدار الأول يحدث نهوة [٣] والثانى تغليظا [٤] كثيراً وتحليلا قليلا ، والثالث تيبيسا كثيراً وجذبا قليلا ، والرابع احتراقاً [٥] كثيرا وتفصيلا [٦] قليلا ، والخامس تفصيلا [٧] كثيراً وتلطيفاً قليلا . والسادس تلطيفاً شديداً

فكذلك ينبغى لنا أن نعقل تأثير الأشخاص العالية فينا بتسخينها أبداننا والهواء المحيط بنا على قدر تأثير كل واحد [٨] منها فى سرعته [٩] (و إبطائه) وقربه

---

(١) غير منقوطة فى الأصل — ويمكن إصلاحها أيضا

(٢) فى الأصل : مشابه

(٣) هكذا الكلمة فى الأصل — وفى اللغة : نهِئ اللحم بكسر الهاء ينهأ ، وبضم الهاء ينهؤ نهأً ونهاءة ونهاوة ونهوءاً أى لم ينضج ؛ فهو نهِئ وفيه نُهوءة — ولعل فى هذا مايغير المقصود

(٤) استغلظت السنبلة اشتدت وخرج فيها الحب واستغلظ النبات استحكم ؛ والمقصود هو الاشتداد والنضج ، خلافا لما فى الهامش السابق

(٥) فى الأصل : افتراقا (٦) ، (٧) غير منقوط فى الأصل

(٨) فى الأصل : واحدة

(٩) بعد هذه الكلمة فى الاصل كلمة : وإبطائه — ولكنها قد ضرب عليها

وهبوطه و عظَمه وأضداد هذه وكثرتها وقلتها واجتماعها وافتراقها واختلاف أحوالها .

وقد نجد ذلك حسًّا[١] ، كالذى نجد من كثرة هبوب الشمال [٢] ، إذا نزل المشترى السرطان ومن كثرة هبوب الجنوب ، إذا نزل المريخ الجَدْىَ ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا قارنت [٣] الزهرةُ الشمسَ فى أول الأنداء ، وكثرة الأنداء على قسط سنتها ، إذا نزلت الزهرةُ الدلوَ أو الحوت ، واختلاف الرياح وكثرتها على قسط سنتها ، إذا نزل عطارد الدلو مع أنداء أيضا .

فليس إذنْ عظَمُ غناء باقى المتحيِّرة [٤] فى كون وفساد الكائنات الفاسدات بخفىّ [٥] ، وأيضا ولا غناء الكواكب غير المتحيرة فى ذلك بخفى ، فإنه يلزمها ما يلزم المتحيرة فى عظمها وصغرها ومقارنتها للشمس والقمر و باقى المتحيرة .

فإن كانت [٦] دائرة واحدة معدل النهار تفعل فيما سامتت فى العرض والطول كالذى نرى من مقارنة الكوكب المسمى الشِّعرى العظمى للشمس فى الطول من تيبيس أكثر العشب و إنضاج أكثر الثمار ، وأيضا فى تغيير أحوال المواضع فى كثرة عمارتها وخرابها [ ] [٧] أهلها وعاداتهم [٨] ؛ فإن كل [ ] [٩] فى دائرة واحدة من الدوائر الموازية لدائرة معدل النهار يمر على دائرة واحدة من الأرض موازية الدائرة العظمى من الأرض التى تمر عليها دائرة معدل النهار ،

---

(١) يعنى بالحسّ

(٢) الشمال والشمأل ريح تهب فى جزيرة العرب وتقابلها الجنوب

(٣) غير منقوطة

(٤) يقصد الكواكب السيارة

(٥) هذه الكلمة ونظيرتها بعدها غير منقوطة ولا مشكولة

(٦) فى الاصل : كا ، وبعدها بياض — ويجوز أن يكون سقط شىء من الكلام التالى أو أن يكون فيه زيادة (واحدة ؟)

(٧) بياض فى الاصل . ويجوز أن يكون فيه شىء يشبه ما يلى مثل : وأخلاق ، أو نحوها ، كما فى ص ٢٢٥ — ٢٢٦ مما تقدم

(٨) فى الاصل : واعاداتهم

(٩) بياض قليل فى الاصل ، يقابله فى الغالب كلمة : جزء أو كلمة موضع أو ما يناسب المعنى .

فيظهر (١) فى دورها على تلك الدائرة قسط (٢) من الحر والبرد والرطوبة واليبس [فى] (٣) الأبدان التى تحتها فى كل دهر لقبول أنواع (٤) من أخلاق النفس وعاداتها و إراداتها ، على قدر مزاجهم الحادث منها الأعم ومزاج كل واحد من الكائنة الفاسدة التى تحتها الأخص ، فتحدث بذلك هِمَمٌ غير الهمم الأول و إرادات ، غير الإرادات الأولى ، فيتغير ذلك الشكل والسنن ، و إذن تتغير (٥) بذلك الدول وما أشبه الدول ، لأن دور جميع الكائنة (٦) على محور الفلك المائل (٧) ؛ فإذن بُعْد كل واحد منها من معدل النهار يختلف فى الدهور التى تظهر لها فيه حركة طويلة ؛ فأما [بُعدها] من دائرة البروج (فهو) واحدٌ أبداً ، لتكون أفعالها بمجامعة الشمس واحدة أبداً .

وهذا بيِّن بتمثيل مكان الدوائر المتوازية ، فإن لكل صنف منها (٨) حالا (٩) واحدة تعُمهُّم ، إلا ماعرض باختلاف جوهر الموضوع من بحر أو جبل أو مرج أو سبخ أو غور أو نجد ، يلى الشرق منها (١٠) أو الغرب أو الشمال أو الجنوب .

فقد تبين أن كونَ جميع الأشخاص السماوية على ماهى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد (١١) ذلك وتقسيطه ، هو علةُ الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات ، الفاعلةُ القريبةُ ، أعنى المرتّبة بإرادة باريها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبيرَ غايةُ الاتقان . إذ هو موجبٌ الأمرَ الأصلح ،

---

(١) غير منقوطة فى الأصل ، ويمكن أن تنقط على نحو آخر

(٢) فى الأصل : قسطا ، وهو جائز ، لوغيرنا نقط الفعل المتقدم .

(٣) بياض فى الاصل ، لعل فيه كلمة من قبيل : فى

(٤) فى الأصل : أنوعا

(٥) فى الأصل : تغير ، بدون نقط (٦) غير واضحة تماما

(٧) عبارة « على محور الفلك المائل » هى خبر أنّ ، فى الغالب

(٨) فى الأصل : منهم (٩) فى الاصل : حال

(١٠) فى الأصل : منهم

(١١) غيرمنقوطة فى الأصل — ونضدالمتاع نضداً جعل بعضه فوق بعض ، ونضّده بالتشديد للمبالغة فى وضعه متراصاً . ويقصد الكندى الترتيب المحكم والنظام الموجود فى الاجرام العالية

كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو[١] بتأبيد ذى القدرة التامة، الواحد الحق، مُبدِع الكل[٢]، وممسك الكل، ومتقن الكل، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسى بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الأتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل، لذوى العيون العقلية الصافية، بنضد[٣] الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض، وبعضه مصلحا[٤] لبعض؛ ولإظهار[٥] كمال القدرة، أعنى إخراج كل ما[٦] لم يكن محالا إلى الفعل، اضطراراً[٧].

فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبته علم[٨] هيئة الكل والأشياء الطبيعية؛ فأما من قصر عن ذلك، فإنه يقصر[٩] عن فهم ما ذكرنا، لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعيات.

فسل من ذى القدرة التامة توفيقا لتتميم جميع النافعات الدالات على وحدانيته وحكمته وقوته وجوده.

كمل الفن الأول من كتاب الكندى فى إيضاح العلة، والحمد لله رب العالمين كثيراً.

---

(١) فى الأصل: يتلوا (٢) يعنى العالم فى جملته

(٣) هكذا فى الأصل، وهى متعلقة فى الغالب بالمعنى العام وهو الإبداع والإتقان — ولعلها تحريف عن: لنضد

(٤) فى الأصل: مصلح (٥) معطوف على بنضد

(٦) فى الأصل: كلما (٧) متعلقة بالفكرة العامة لا بما يسبقها مباشرة

(٨) يعنى معرفة هيئة الكل ... الخ والإحاطة بذلك

(٩) فى الأصل: فإن تقصير، بدون نقط

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم

فى

الإبانة عن سجود الجِرْم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ

مقدمة

ألّف الكندى هذه الرسالة لتلميذه أحمد بن الخليفة المعتصم ، إجابة عن سؤال التلميذ عن معنى آية : « والنجمُ والشجرُ يسجدان »(١) . وقد أتمها بعد كتاب « فى الفلسفة الأولى » و بعد كتاب « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » ؛ ذلك لأن الكندى فى رسالته فى سجود الفلك يذكر الكتاب الأول ، ويَبْنِى على الفكرة الأساسية التى فى الثانى .

وتدل هذه الرسالة على اهتمام العقول المتوثّبة بمعرفة معانى آيات القرآن المتصلة بالكون وعلى استجابة الفلاسفة لذلك بتأويل القرآن تأويلا ذا محتوى فلسفى — وهذا من أكبر مميزات الفكر الإسلامى على الإطلاق .

و يبدأ الكندى رسالته بالدعاء لتلميذه و بالإشادة بآبائه الأعلام . وهو يعتبرها تفسيراً « بمقاييس عقلية » للآية القرآنية الكريمة ؛ وذلك لاعتقاد الكندى أن كلّ كلام النبى « الصادق » — كما يسميه — وكلّ ما بلّغه عن ربه ، يمكن فَهْمُه بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها ولا ينكرها إلا الجاهل أو من حُرِم منحةَ العقل . وهو يرى أن من يؤمن برسالة النبى ؛ عليه السلام ، و يجحد — مع ذلك — ما أتى به ، و يُنكر تأويل « ذوى الدين والألباب » فهو ضعيف التمييز مبطِلٌ لإيمانه وهو لا يشعر ، مثْبِتٌ جهلَه بمغزى ومقاصد ما جاء به النبى و بطريقة التعبير المشهورة فى كل اللغات وفى اللغة العربية ، من استعمال الألفاظ فى الدلالة على أشياء مختلفة .

---

(١) سورة ٥٥ (الرحمن) ، آية ٦ .

لذلك يمهّد الكندى لتفسيره بأن يقول إن فى اللغة العربية أنواعاً كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى إن اللفظ الواحد قد يُطلَقُ على الشىء وعلى ضدّه ؛ ثم يتكلم عن المعانى المختلفة للفظ السجود : السجود المعروف فى الصلاة ، والطاعة بالنسبة للأشياء التى ليس لها الأعضاء التى بها يكون السجود ؛ ثم يقول : « إنّ جملة مالا يكون فيه السجود الذى فى الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة » ؛ وإذن فالكندى لا يتمسك من خلال اختلاف المدلولات إلا بالمعنى العام الذى يتمثل فى الفكر ، وهو فى هذا المقام يستشهد بشعر للنابغة يفسر فيه السجود بالطاعة .

ثم يحاول المؤلفُ أن يعزز طريقة تفسيره بذكر معانى الطاعة : التطور من النقص إلى الكمال ، كما يسمى زَكاءُ النبات وكثرته وإثماره طاعـة ؛ وكذلك الانتهاءُ إلى أمر الآمر عن إرادة واختيار ، فهو طاعة من الأشياء التى لا تسير من النقص إلى الكمال .

ولما كانت الكواكب —أو الأشخاص العالية ، كما يقول الكندى متمشيا ، من وجه ما ، مع المأثور الفلسفى الذى انتهى إليه فى تصور الأفلاك العليا — لا تسجد سجود الصلاة ، لأنها ليس لها الأعضاء التى لذلك ، ولا هى — بحكم الثبات فى فى طبيعتها وعدم تعرضها للتغير — متطورة من النقص إلى الكمال ؛ فليس لها ، بحركاتها المنظمة المرسومة لها ، وبما ينشأ عن هذه الحركات من اختلاف الأزمنة ، وما يترتب عليه من كوْن وفساد فى الحرث والنسل — ليس لها إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر خالقها ، جلّ ثناؤه وبمعنى جريان حوادث العالم الأدنى على ما تجرى عليه .

***

بعد هذا الكلام العام ينتقل المؤلف إلى إثبات أن الفلك بجميع أجرامه « حىٌّ مُمَيِّز » ، وذلك لكى يتضح « بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح » معنى أنه مطيع طاعة اختيارية :

فلما كان قد تبين فى الرسالة السابقة أن الفلك هو العلة القريبة للكون والفساد على الأرض ، فإن الكندى يبدأ بحصر الاحتمالات فى أمر الجسم — وكذلك

الفلك — بأنه إما ان يكون حياً أو لا حياً ؛ و يردف ذلك بذكر أقسام العلل الطبيعية الأربع ، و يثبت أن الفلك لا يمكن أن يكون علة عنصرية (مادية)، ولا صورية، ولا غائيّة ، بحيث لا يبقى إلا أن يكون علة فاعلة ، وهو الفاعلُ القريب (المباشر) في الكون والفساد الأرضيين .

ولما كان من الكائنات الفاسدات ، على الأرض ، الكائناتُ الحيةَ التي هي أجسامٌ حيّة حساسةٌ متحركة — وذلك خلافا للأجرام غير الحية التي لا تكون ولا تفسد ، بل يكون وجودها ابتداعا عن عدم ، ثم تعرض فيها الحياةُ عرضا — فالفلك هو العلة القريبة للكائنات الحية ، أعني أنه هو الذي «يؤثّر» الحياة فيها .

و بعد أن يقرر الكندى أن العلة الفاعلة أشرف من معلولها ، يتكلم — على نحو لا يخلو من اضطراب — في بيان أقسام الجرم المؤثر في غيره إلى : ما يكون الأثر طبيعة (طبعا) فيه ، كالنار ؛ فالحرارة طبيعة لها ، وهي تحدث الحرارة أثراً عارضا في غيرها ؛ وما لا يكون الأثر طبيعة له ، بل هو لا يكون إلا في محل تأثيره ، كالحائطية : فهي ليست في البنّاء بل في الحائط ، وكالعشق : فهو في العاشق لما يعشق ، وليس موجوداً في المعشوق .

ثم يذكر المؤلفُ أقسامَ الجرم الذي يُحدِث في آخر أثراً ليس فيه بالطبع إلى : ما يكون تأثيره بحركة ، كالبناء ، وما يكون تأثيره بغير حركة ، كالمعشوق. ويذكر أقسام العشق إلى ما يكون بتوسُّط الحس . كما يعشق العاشق شيئاً محسوساً له ؛ وما لا يكون بتوسُّط الحس ، كعشق الحديد للمغناطيس . فالثاني يكون : إما سلوكا طبيعيا إلى الاتحاد بالمعشوق اتحاداً جسمياً ، كاتحاد جسم الحديد بجسم المغناطيس ، و إما سلوكا طبيعيا للاتحاد ، كسلوك الذي لا يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع — وهو شوقٌ طبيعيٌّ إلى الخروج من القوة التي في المعلول إلى الفعل الذي في العلة .

و بعد أن يحصى الكندى أقسام الجرم المؤثر في جِرم آخر إحصاءً مرسلا يمزج فيه بين الأقسام السابقة : (١) مؤثر بالطبع ، يحدث ما في طباعه ، (٢) مؤثر

يؤثر بالشوق الطبيعي ، (٣) مؤثر يُحدِث ما ليس في طباعه — يذكر أن كل جرم يحدث في جرم آخر ما ليس في طباعه ، لابد أن يكون ذلك بآلة حيوانية غير خارجة عن المؤثر ؛ خلافاً للجرم الذي يؤثر في غيره ما في طباعه ، فهو لا يحتاج إلى آلة .

* * *

وإذْ قد تقدم كلُّ هذا ، يعود المؤلف إلى الفلك ، فيقرر أنه هو الذي يؤثر (يفعل أو يحدِث) الحياة في العالم الأرضي ؛ وهذا الفلك لا يخلو من أن يكون يؤثر بآلة حيوانية — فيكون حيواناً ، أو بغير آلة حيوانية ؛ وهنا إمّا أن يؤثر ما في طباعه بالشوق أو بالغلبة — فتكون الحياة فيه طباعاً ، ويكون حيوانا بالضرورة .

وبعد هذا يعود الكندي إلى شيء قرره في كتابه في الفلسفة الأولى — لكنه ليس موجوداً في الجزء الذي بين أيدينا — وهو أن الأشياء إما أن تكون : (١) شيئاً ، هو بالفعل أبداً ؛ أو (٢) شيئاً ، هو بالقوة أبداً ؛ أو (٣) شيئاً ، هو بالقوة ثم يخرج إلى الفعل . والثالث أحدثُها ، لأن الأول متقدمٌ عليه وأصلٌ له ، فهو علةٌ له ؛ ولأنه لو لم يكن كذلك ، لكان الثالث قد خرج بذاته إلى الفعل ، فكان أبداً — على حين أنه كان بالقوة ، ولم تكن له ذات ؛ فلا يكون علة لشيء بتّة .

فالأشياء الخارجة من القوة إلى الفعل هي التي تقع تحت الكون وتخضع لقانون التغير من حال إلى حال ، والشيء الذي بالفعل أبداً هو الذي لا يقع تحت الكون ؛ والثاني علة الأول بالضرورة .

وإذَنْ فالفلك ، بحركته الدائمة على أنحاء معينة ، هو علة ما ينشأ عنها ، خارجاً من القوة إلى الفعل ، وذلك هو الحياة على ظهر الأرض بما فيها من حركة الحيوان .

وينتهي الكندي من هذا كله ، على نحو ما ، إلى أن حركة الفلك حركةٌ حيوانية ، هي له من ذاته ، وإلى أن جرم العالم أو الجرم الأقصى كائن حيٌّ ، وأن حياته علةٌ لحياة ما على الأرض ؛ لكنه دائمُ الحياة بالشخص ، غير نامٍ وغير كائن

ولا فاسد ، بل « مُبْتَدَعٌ ابتداعاً » عن عدم — خلافاً لحياة ما على الأرض ؛ فهو نامٍ كائنٌ فاسد ، إلا أنه دائم الحياة بالنوع بما فيه من إحساس وحركة .

ثم يقارن بين الفلك ، من حيث هو حيٌّ ، وبين غيره ؛ فينفى عنه من صفات الحيّ ومن آلات الحياة ما يكون لعلةٍ كالنمو وكل ما يخدمه من حواس ؛ وهو لا يُثْبت للفلك إلا « الحسَّيْن الشريفيْن » اللذيْن هما — فى نظره — البصر والسمع ؛ لأنهما ليسا بآلة للنمو ، بل لنيل الفضائل العلمية والفلسفية .

* * *

وينتقل الكندى بعد هذا إلى البحث فى : هل الأجرامُ العليا عاقلةٌ مميزة أم لا ؛ وهو يستند فى هذا إلى ما أثبته لها من الحس السمعى والبصرى وإلى قاعدة يقررها ؛ وهى أنه « ليس فى الطبيعة شىءٌ عبث وبلا علة » : فلما كان للفلك الحسّان الشريفان — وكانت الطبيعة لا عبث فيها — فلابد أن يكونا لما هما وسيلةٌ إليه ، أعنى نيل الفضائل ، أو لما هو سبب لها ، أعنى التمييز والتفكير — وإذَنْ فالأجرام لها قوة التمييز والنطق .

ويلى هذا دليل آخر على أن الأجرام ناطقة ؛ فهى لو لم تكن كذلك — مع أنها ، بحسب الترتيب الإلهى ، هى العلة القريبة الفاعلة لوجودنا وعقلنا — لكان المعلول أشرف من العلة ، وهو ما لا يقول به أحد .

وهى إما أن تكون أوجدتنا ناطقين بحسب ما فى طباعها ، فهى ناطقة ؛ وإما أن تكون فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فلا بد أن تكون هذه الآلة أتقن الآلات وأحكمها — أعنى ناطقة — فتكون الأجرام ناطقة بالضرورة .

ولما كانت الأشخاص العالية لا تحتاج ، من بين القوى النفسانية الحيوانية الثلاث ، إلى ما يحتاج إليه الكائن الحىّ فى حفظ صورته ونوعه . سقطت عنها القوّتان الغضبية والشهوية ، وبقيت لها القوة النطقية — وهذا على أساس أنها كائنات حية ، كما حاول الكندى أن يثبت من قبل .

ويأتى بعد هذا دليل إقناعى أدبى ملخّصُه : أننا لو نظرنا إلى عظم الكون بالنسبة للأرض — التى لا تعدو أن تكون علامة صغيرة وسط الكون —

ونظرنا إلى ضآلة عدد الآدميين الناطقين ، وراعينا أن الناطق أفضل من غير الناطق ، فكأنَّ الأفضل هو الذى يكاد لقلته بالنسبة لغيره أن يكون لا شيء . وفى هذا تضييق لقدرة الله ، بل هو وضع لها فى وضع يجعلها أدنى من « قدرة الرجل الصالح الذى أكثر أعماله الأمر الأفضل » .

ثم يصل الكندى بهذا الدليل استطراداً للكلام فى قدرة الله ، وفى آيات حكمته فى الخلق ، وفى أنواع الكائنات والمقارنة بينها من حيث مدة الوجود المقسومة لها ، وفى أنواع الجواهر البسيطة والمركبة والحية وغير الحية — أعنى النفسانية وغير النفسانية — والنفسانية الناطقة وغير الناطقة ، والفاسدة وغير الفاسدة وهكذا ؛ ثم يقرر أن الكلَّ متحركٌ حركة مكانية ذات أنواع — عدا نقطة ثابتة وسط الكل — وأن منه ما هو متحرك حركة غير مكانية بأنواعها : وينتهى أخيراً إلى أن إخراج كل ممكن من القوة إلى الفعل — وهذا الخروج إلى الفعل هو السجود من جانب الممكنات لمبدعها — هو مقتضى القدرة الإلهية . وهو السياسة الحقيقية التى ترمى إلى الأصلح فى كل ما تفعل ، وإلى أن النظر إلى عظمة الكون فى جملته لا إلى ما يكون فيه من عظم شجر أو حيوان — هو الذى ينبغى أن يكون ، عند « ذوى العقول النيرة » ، مقياسَ الإحساس بعظم القدرة الإلهية — وهكذا يتصور الإنسانُ ، من موقفه كعالم صغير تنطوى فيه خصائص العالم الأكبر ، الكونَ الأعلى فى جملته حيواناً هائلاً واحداً متصل البناء لا فجوة فيه ولا فراغ .

وتنتهى الرسالة بالمقارنة بين الإنسان ، باعتباره العالم الأصغر ، و بين الكون الأكبر و ببيان خصائص الثانى فى الأول و بأنه ليس بمستنكر أن تكون القدرة الإلهية قد اقتضت خلق العالم العلوى حيواناً له كل الصفات الحيوانية العليا .

وتتردد فى الرسالة فكرة أن العالم العلوى مبتدَعٌ ابتداعاً ، وله مدة مقسومة يتوقف دوامُها على إرادة مُبدِعه : وأن ما تحته حادث بفعله ، وله أيضاً مدة مقسومة .

ولا شك أن موضوع هذه الرسالة فيه بالنسبة للفكر الإسلامى — وللفكر

الفلسفى من وجه ما — من الغرابة ما فى الرسالة السابقة بالنسبة للفكر الإسلامى ؛ غير أن الكندى ينظر بمنظار شعرى ودينى تأويلى ، ولا يمكن أن نستسيغ فكرته إلا على أنها رمز ، وإلا إذا تغيرت نظرتنا الساذجة للمادة ، وفهمنا الأشياء من حيث ما تومىء إليه وتعبر عنه بلسان معين .

بسم الله الرحمن الرحيم
وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم
فى
الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ

أطال الله بقاءك يا ابنَ الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ، منار الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين ! وأدام صلاحَك بحياطته وتوفيقَك بإرشاده وحِرزِه (١) ، وصيّرك ممن تُرْتَضى (٢) أفعالُه ، ويَسْعَد حالُه !

فهمتُ ، أفهمك اللهُ جميعَ الخيرات ، ووفقك لفعل الصالحات ! ما ذكرتَ من محبتك ، أحبّ الله لك الرشدَ فى جميع أعمالك ، لوجدان (٣) ما فُسِّرَ به قولُ الله ، جلّ ثناؤُه وتقدّست أسماؤه : « والنَّجْمُ والشَّجَرُ يَسْجُدان » (٤) ، بمقاييس عقلية .

ولعمرى إن قولَ الصادق محمد صلواتُ الله عليه وما أدّى عن الله جلّ وعزّ ، لَمَوْجودٌ (٥) جميعاً بالمقاييس العقلية ، التى لا يَدْفعُها إلاّ من حُرم صورةَ العقل واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس .

---

(١) حرزه حَرْزا حفظه ، والحِرْز الموضع الحصين

(٢) فى الأصل : ترتضا

(٣) يعنى لمعرفة أو للوصول إلى فهم

(٤) سورة ٥٥ (الرحمن) آية ٦

(٥) يعنى لثابت أو معلوم ومفهوم ومعقول

فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، وصدَّقه ، ثم جحد ما أتى [به] ، وأنكر ما تأوّل ذوو الدين والألباب ، ممن أخذ عنه ، صلواتُ الله عليه ، فظاهرُ الضعف فى تمييزه ، إذ يُبْطِل ما يُثبته[1] ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل العلة[2] التى أتى بها الرسولُ صلواتُ الله عليه ، ولم يعرف اشتباهَ الأسماء فيها والتصريفَ والاشتقاقاتِ اللواتى ، وإن كانت كثيرة فى اللغة العربية ، فإنها عامة لكل لغة .

فإن فى اللغة العربية أنواعاً كثيرةً من تشابه الأسماء ، حتى إن الإسم الواحد يُوضع على الضدّين جميعاً ، كقولهم للعادل[3] ، أعنى معطى الشىء حقه : عادلٌ ، ولضدّه ، الذى هو الجائر : عادلٌ .

والسجود فى اللغة العربيـة يقال على وضع الجبهة فى الصلاة على الأرض وإلزام[4] باطن الكفَّيْن والركبتين الأرضَ .

ويقال أيضاً السجود فى اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهةٌ ولا كفّان ولا ركبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذى فى الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعةُ ، وقال النابغة الذبيانى :

سجودٌ له غسّانُ ، يرجون نعمَهُ وتُركٌ ورهط الأعجمين وكاهلُ[5]

فمعنى سجودهم طاعتهم ؛ فإنه لا يمكن أن يكون عنى[6] سجودَ الصلاة ، لأنه يقول : سجودٌ له ؛ وهذا يدل على أنه سجودٌ دائم ، وسجود الصلاة ليس يكون دائماً ؛ إذ عنى : طائعين ؛

---

(١) الكلمة غير واضحة — فقد تكون : يشته ، يثبت ، يبينه ، بينه

(٢) هكذا فى الأصل ، ويجوز أن تكون : الغاية أو اللغة — فهو أكثر اتفاقا مع السياق

(٣) فى الأصل : العادل

(٤) فى الأصل : والزمام

(٥) يُروى هذا البيت فى «العقد الثمين فى دواوين الشعراء الجاهليين» ، ط . جرايفسفالد ، ١٨٦٩ م ص ٢٤ ، على نحو آخر :

قعوداً له غسّانُ يرجون أوْبه وتُركٌ ورهط الأعجمين وكابُل

(٦) فى الأصل : عنا — ومعناها قصد

والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام ، كالذى يقال[1] فى النبْت ؛ فإنه إذا زكى ، قيل : أطاع النبت ، كقول الشاعر :

«أطاع[2] لها بالروضة البقل» ، أى أثمر وزكى وكثر ، وكقول الشاعر أيضاً:

« أطاع له نَوْءُ[3] السماك[4] وأنجما[5] » ، أراد أن النوء أطاع ، أعنى خرج من القوة إلى الفعل ، فخرج إلى التمام من النقص .

ويقال الطاعةُ أيضاً فى اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الآمر ، فيما لم يكن فيه نقصٌ ، ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام ؛ فمعنى الطاعة فيه إذَنْ[6] الانتهاءُ إلى أمر الآمر ؛ والانتهاء[7] إلى أمر الآمر إنما يكون بالاختيار ، والاختيار لذى الأنفس التامة ، أعنى المنطقية[8] .

وإذن[9] الأشخاص العالية — إذْ لم يَبْقَ من معنى السجود لها إلا الانتهاءُ إلى أمر الآمر ، إذْ ليس لها الآلة التى يكون بها السجود للصلاة ، ولا هى منتقلةٌ من نقص إلى تمام ، إذْ ليس يعرض لها الاستحالةُ ولا الكونُ — أعنى بالاستحالة تغيُّرَ المحمولات فقط ، وأعنى بالكون تغيرَ الحامل — [هى] ذوات طاعة[10] .

وبيِّنٌ أنها منتهيةٌ إلى أمر الآمر ، جلّ ثناؤه : إذْ هى لازمة أسراحا[11]

(١) فى الأصل : قال

(٢) أطاع الثمر أدرك وأمكن أن يجتنى ، وأطاع المرعى وطاع اتسع وأمكن الرعى فيه

(٣) ناء النجم سقط فى المغرب مع الفجر وطلع آخر يقابله من ساعته فى المشرق ، وناء النجم أيضاً سقط وطلع — والنوء المطر أيضاً

(٤) السماكان نجمان نيِّران ، أحدهما رامح والثانى أعزل ؛ والرامح لانوء (لامطر) له ، والأعزل من كواكب الأنواء

(٥) أنجم الشىء ظهر وطلع . وأنجم المطر والبرد وغيره أقلع

(٦) فى الأصل : إذا (٧) فى الأصل : الانتهى

(٨) هكذا فى الأصل ، ويستعمل الكندى فى مواضع أخرى من رسائله لفظ : النطقية

(٩) فى الأصل : اذا ، ولعلها محرفة أو زائدة

(١٠) زدت كلمة : هى ، للايضاح ، لأن الفاصل طال بين الأشخاص . وهى المبتدأ ، وبين ذوات ، وهى الخبر .

(١١) سرح المال (الماشية) سرحا بمعنى سام ورعى بنفسه ، وسرح (بتشديد الراء)الراعى المواشى أسامها — والمقصود أن الأجرام العالية لها فى السماء سير وحركة أشبه بسير الماشية حين ترعى على وجه الأرض

من الحركة بلا تغير . موجودٌ ذلك لها فى الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ؛ وموجودٌ بحركتها تغييرُ الأزمان ، و بتغيير الأزمان يتمّ كلُّ الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد ؛ فهى لازمة أمراً واحداً ، لا تخرج عنه ما أبقاها باريها ، جل ثناؤه . و بِكَوْن كل كائن يكون ما أراد[١] كونه ؛ لأنه لم يُرِدْ ، جل ثناؤه ، فاسداً على ما هو عليه فى كونه ، ولم يكن ؛ وتحريكاتُها المسرّحة المنظومة التى لا يختلف نظمُها تكون[٢] ؛ فهى إذَنْ مطيعةٌ بيّنةُ[٣] الطاعة لما أراد بارئها ، جل ثناؤه ، مِنْ فعلى ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء و بقاءُ ما يفرض[٤] له [السكون أو البقاء] بحركتها .

فإذا تقدم ما أردنا ، تقديمه من هذا القول ، فلنقلْ الآن فى الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه ، أنه حىٌّ مميِّزٌ ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية ، بأقاويل منطقية ظاهرة الإيضاح ، فنقول :

إنه قد تبين أن الفلك علةُ كون كلٍّ كائن أو فاسد أحاط به الفلكُ ، القريبةُ[٥] ، بما قدمنا فى القول على علة الكون الفاعلة القريبة . وتَبيَّن[٦] أيضاً ما نحن قائلون الآن ، فسنبين ذلك بعون ذى القدرة التامة والسيد الهادى ، جل ثناؤه وتقدّستْ أسماؤه ، فنقول :

إن الفلك جرمٌ ؛ وكلُّ جرم فلا يخلو من أن يكون إمّا حيّاً ، و إمّا لا حيّاً[٧] ؛ والفلك إما حىٌّ و إما لا حىٌّ .

وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً[٨] و إما صورة[٩] ، و إما فاعلا[١٠] ،

---

(١) لعل فاعل هذا الفعل هو الله

(٢) لعله يقصد أنها توجد بعد ان لم تكن

(٣) غير منقوطة فى الأصل

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، فيمكن شكلها على نحو آخر : هى وكلة فرض قبلها ، على المبنى للمعلوم أو المجهول — وفيما يلى زيادة مقترحة للايضاح (٥) صفة علة — قبلها

(٦) غير منقوطة ، فيمكن نقطها أيضا على نحو آخر

(٧) فى الأصل : إما حى ، وإما لاحى — وقد صححتها هكذا

(٨) يعنى علة عنصرية — أى علة مادية (٩) يعنى علة صورية

(١٠) فى الأصل : فاعل

وإمّا [ما] من أجله فعلَ الفاعلُ مفعولَـه[١] .

والفلك ليس بعنصر للمكوَّنات ، لأن العنصرَ المكوَّنَ يستحيل من صورة إلى صورة ؛ والفلك غير مستحيل ؛

ولا هو صورة ، لأن الصورة غيرُ مُفارقةٍ عنصرَها ، وهما موحّدان[٢] ، والفلك مفارق للمكوَّنات ؛

ولا هو ما من أجله كان الكونُ ، لأن ما من أجله كان الكونُ ، شيء يلحق الجسمَ ، كالتحصين الذى من أجله كان البيتُ ؛ فإن التحصين شيءٌ يلحق البيتَ ، [فهو] لا جسم ؛

فلم يَبْقَ إلا أن يكون الفلكُ علةً فاعلةً لكل مكوَّن ، قريبةً ؛

ومِنَ المكوَّن حيٌّ مكوَّن ولا حيٌّ مكوَّن ؛ فالحىّ الذى تحت الكون منه لاحىّ ، وكذلك اللاحىّ الذى تحت الكون منه حىّ[٣] ؛

فالفلك ، كما قدمنا ، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك ؛ فالفلك هو العلة الفاعلة القريبةُ للحىّ الكائن الفاسد .

والحىّ الكائن الفاسد جرمٌ حسّاسٌ متحركٌ ؛ والجرم ليس الذى [هو] بكائن ولا فاسد ، بل مُبْتَدَعٌ لامن شيء[٤] ، وإنما يعرض الكونُ فيه ، فيكون حياً ويعرض فى الحىّ ألاّ يكون حياً ؛

فالفلك إذَنْ [هو] العلةُ القريبةُ لحياة الجرم الكائن بحياة ؛ فالحياة فى الجرم الكائن حيًّا صورةٌ للجرم الكائن حيا ، أثّرها[٥] فيه الفلكُ .

والعلة الفاعلة بما[٦] هى به علة أشرف من المعلول بما هو معلول ؛

---

(١) هاتان هما العلة الفاعلة (الفاعلية) والتمامية (الغائية) .

(٢) غير مضبوطة ولا منقوطة ، وقد ضبطتها بحسب ما فى الرسالة السابقه ص٢١٨ مما تقدم .

(٣) فى الأصل : وكذلك الاحى الذى يكون تحت الكون ما يكون منه حى — وعلى كلمة يكون الأولى وكلمة الكون علامة إلغاء . وقد أصلحت العبارة فى مقابلة ما يتقدمها مباشرة .

(٤) هذه نقطة فى غاية الطرافة والأهمية فى فلسفة الكندى .

(٥) يعنى أحدثها أو أوجدها .

(٦) فى الأصل : انما — وهى خطأ بلا شك .

وكل جرم علةٌ لشيءٍ جرمٍ فإنه فاعلٌ فيه أثراً ، وإن ذلك الأثر :

إما أن يكون طباعاً في المؤثِّر يعترضه[١] المؤثَّر فيه بالغلبة ، كحرارة النار التي هي فيها طباعاً ، تُعْرِضُه[٢] فيما سخّنت ، فيكون في المسخَّن أثراً عارضاً ؛

وإما أن يكون الأثر ليس في المؤثِّر طباعاً كالحيْطيّة[٣] التي ليس[٤] في الباني طباعاً ، وليس بموجود في غير المؤثَّر[٥] فيه ، كالعشق المؤثِر في عاشق للمعشوق عشقَ العاشق له ؛

فإذن[٦] كلُّ جرم يؤثر ما ليس في طباعه في جرمٍ آخر :

إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر ، في الحيطية في الذي كان حائطاً[٧] ، بحركة الباني ؛

وإما أن يؤثره فيه بلا حركة ، كالعشق في الذي كان عاشقاً بلا حركة المعشوق .

والعشق إما أنْ يكون بتوسّط الحسّ بالفعل كعشق العاشقِ محسوسَه ، وإما بلا توسّط الحس كعشق طباع الحديد حجرَ المغناطيس واتصالِهِ به بحركة إليه ، حيث كان [ذلك العشق][٨] طبيعتَه فقط لا بتوسط حسّ ، كالحياة[٩] في الجرم الكائن حياً بلا توسط الحس ، لأنه لم يكن حاساً بالفعل قبل أن يكون حياً .

فإذن إما أن يكون يعشق بلا توسط الحس بالفعل ، وإما أن لا يكون كذلك ، أي لا يعشق بتةً : والعشق بلا توسّط الحس هو سلوك طبيعي إلى

---

(١) هكذا في الأصل بدون نقط . وهي مفهومه لكن لعلها : يُعْرِضه ، أي يحدثه عارضا — لكن يحسن في هذه الحالة ، لكي نصل في القراءة إلى أكثر من وجه ، أن تزيد كلمة في بعد كلمة يعرضه ، ويجب ضبط كلمة المؤثر بحسب ما نختاره

(٢) غير منقوطة ولا مشكوله .

(٣) الحيطية والحائطية مصدر سماعي من الحيْط والحائط يعني الجدار .

(٤) هكذا في الأصل — وقد تركتها كما هي .

(٥) ويمكن أن تضبط على نحو آخر . (٦) في الأصل : فاذا .

(٧) يعني : في ايجاد صورة الحائطية في الشيء الذي يصير حائطا .

(٨) زيادة للايضاح .

(٩) من هنا مثال على العشق بتوسط الحس .

الاتحاد بالمعشوق ، إما بالجسم ، و إما بالطبع — أعنى السلوك الطبيعى إلى الاتحاد بالمعشوق، بالجسم كسلوك الحديد إلى حجر المغناطيس ليتحد جسمُه بجسمه ؛ وأعنى بالسلوك الطبيعى إلى[1] الاتحاد بالطبع ، كسلوك الذى [لا][2] يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع ، فيكون أفضل ، كالخروج من القوة إلى الفعل .

فإذَنْ كل جرم يؤثر فى جرم أثراً :

إما أنْ يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التى قدمنا ذكرها ، فإذَنْ إنما يؤثر أثراً ، هو فى طباعه ؛

و إما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعى ، أعنى الخروج من القوة التى فى المؤثَّر [فيه][3] إلى الفعل الذى فى المؤثِّر ؛

و إما أن يكون ذلك بأن يؤثر فى المؤثَّر[4] فيه ما ليس فى طباعه كالحيْطية — التى ليس فى طباع البانى ، أى ليس هو حائطاً[5] بتّة — فى الحيط :

وكلُّ جرم يؤثر فى غير[ه][6] ما ليس فيه طباعاً ، فإما أنْ يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثِّر ، كاليديْن والرجليْن وجملة آلة حيوانية، أعنى بآلة متحركة فى الجرم من ذاتها[7] ، غير خارجة عن الجرم ؛ فأما الجرم المؤثِّر فى معلوله ما هو فيه طباعاً ، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية .

والفلك جسمٌ يؤثر فيما تحته الحياةَ ؛ فليس يخلو من أن يكون يؤثر فيها بآلة حيوانية ، فهو حيوان ؛ وإن كان لا يؤثر بآلة حيوانية فإما [أن] يؤثر إذَنْ[8]

---

(١) فى الأصل : أى .

(٢) زيادة وجدت أنها لازمة منطقيا .

(٣) زيادة للايضاح .

(٤) يمكن أن تكون اسم فاعل أو اسم مفعول وفهم الفكرة بحسب الوجهين .

(٥) فى الأصل : حائط .

(٦) زدت الهاء قياسا على ماسبق ، وإن كان يمكن أن نستغنى عنها إذا نوّنّا كلمة غير .

(٧) هكذا فى الأصل ، وكان يخطر لى تصحيحها : من ذاته ، ليعود الضمير على الجرم .

(٨) فى الأصل : إذا .

ما هو فى طباعه أن يفعل : بالشوق أو بالغلبة[١] ؛ لأن ما هو بالفعل هو فى طباعه ؛ فالحياة فيه إذَنْ طباعا[٢] ، فهو إذَنْ حيوانٌ اضطراراً .

ونقول أيضاً : إن كانت الأشياء ، كما قدّمنا وأوضحنا فى الفلسفة الأولى[٣] :

إما شيئاً بالفعل أبداً ؛

و إما بالقوة أبداً ؛

و إما بالقوة : ثم يخرج إلى الفعل :

وكان[٤] الذى بالفعل أبداً[٥] أقدم من الذى بالقوة ثم خرج إلى الفعل — لأنه علة خروجه إلى الفعل ؛ لأن كل ما خرج من القوة إلى الفعل ، فبشىء هو ذلك الشىءُ بالفعل ، أخرج الذى بالقوة إلى الفعل ، لأنه [لو أو إنْ] لم يكن كذلك ، فإنه بذاته خرج إلى الفعل ، فهو أبداً ، إنْ كانت له ذات ، خارجٌ إلى الفعل ، فهو إذَنْ أبداً خارجٌ ؛ وقد قيل إنه خرج من القوة إلى الفعل ؛ و إن كان لاذات له ، فليس هو علةً لشىء بَتّةً[٦] .

فإذَنْ إنّ كلَّ شيءٍ خارجٍ من القوة إلى الفعل ، فهو ما [يقع] تحت الكون ؛ إذْ هو خارج أبداً من حال قد كانت له بالقوة ؛

و إنْ كان شيءٌ بالفعل أبداً ، لم يكن بالقوة ، فهو الذات التى لا تقع تحت الكون ؛

فإذَنْ ما ليس تحت الكون علةُ خروج ما تحت الكون إلى الكون الذى كان له بالقوة ؛

---

(١) أما بالشوق فتل ماتقدم من كلام المؤلف عن الشوق بمعنى الخروج من القوة إلى الفعل، وأما بالغلبة فكالمغناطيس والحديد فيما يظهر — هذا إذا لم نرد بحثا فى علاقة الفعل بالشوق والغلبة بما يذكر عن أنباذوقليس .

(٢) هكذا فى الأصل . وهو جائز على أساس تقدير خبر محذوف .

(٣) هذا التقسيم التالى غيرموجود فى الجزء الذى بين أيدينا من كتاب الفلسفة الأولى .

(٤) معطوفة على كانت ، قبل ذلك .

(٥) فى الأصل : وكان الذى يفعل فالقوة أبدا — وقد أصلحتها بحسب منطق الفكرة فيما يلى — إلا إذا كان المقصود بالعبارة الأصلية ماهو فاعل بالقوة أبدا ، وهو بعيد .

(٦) فى الأصل : منه .

فإذَنْ الجرمُ الأقصى ، إذْ هو متحركٌ حركةً دائمة لا كَوْنَ فيها ، ذاتَ سَرْح[١] ونظم ، فهو علة ما تُخْرِج[٢] تلك الحركةُ من القوة إلى الفعل ؛

والحركةُ الذاتيةُ ذاتُ النظْمِ والسَّرْح فى الأجسام التى تحت الكون هى الحركةُ الحيوانية ؛ فإن النفس دائمٌ فى الحى بنظم وسرح ، حتى يعرض له فسادُ تلك الحركة التى يُسَمَّى من صار إليها : لاحيًّا[٣] ؛ أو عادمَ حياةٍ أو ميتاً[٤] ؛

فإذَنْ[٥] هذه الحركة ، أعنى الدائمةَ الذاتِ بنظْم وسرْح فى الجرم الأقصى هى حركة حيوانيةٌ غيرُ مستفادة من جرم آخر ، كما استفادها منه الجرمُ الواقعُ تحت الكون ؛

فإذَنْ الجرمُ الأقصى حىٌّ بالفعل أبداً ، مفيدٌ الجرمَ الأدنى الواقعَ تحت الكون ، الحياةَ — اضطراراً ؛

فإذَنْ قد اتضح أن جرمَ الكلِّ حىٌّ ، أعنى الجرمَ الأقصى . وأن حياةَ الأدنى منه ، علَّتُها حياةُ الجرمِ الأقصى الدائمةُ المسرَّحةُ ذاتُ النظم : وأنه ، إذْ لايمكن المعلولُ أن يساوىَ العلةَ فيما هى فيه علة[٦] ، لم يمكن الجرمُ الكائن[٧] أنْ يكون دائمَ الحياة بالشخص ، كالجرم الأقصى : فصار دائم الحياة فى النوع ؛ لذلك[٨] أيضاً صار الجرمُ الأقصى حيًّا بحركة ، إذْ علتُه حىٌّ بلا جرم ولا حركة[٩] .

---

(١) على السين فى هذه الكلمة وفى نظائرها فيما بعد ثلاث نقط ، ويظهر أن هذا يرجع إلى طريقة الناسخ أحيانا أو إلى خطأ منه .

(٢) مفعول تخرج مقدر يعود على ما .

(٣) . (٤) فى الأصل : لاحى ، ميت . (٥) فى الأصل : فادا .

(٦) هكذا فى الأصل — ويمكن بحسب ص ٢٤٨ مما تقدم ان يكون معناها : فيما هى به علة .

(٧) يعنى الحادث .

(٨) يمكن أيضا فى الأصل قراءتها : كذلك .

(٩) يصعب فهم هذه الجملة ، فعلة الجرم الأقصى المبتدعة له هى الذات الالهية ، وهذا ما يفهم من كلام الكندى فيما يلى ص ٢٥٣ وفى ص ٢٤٨ مما تقدم ؛ ولكن الجرم الأقصى عند الكندى كائن حى ذو نفس وناطق ، فهل علة حركته النفس ؟ حتى لو كان هذا كذلك ، فالمعروف بحسب الفكرة الأساسية للكندي أن الفاعل الأول هو الله .

فمِنَ الحيوان إذَنْ كائنٌ من غيره فاسد إلى غيره ، ومنه لا كائنٌ ولا فاسد ؛ لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه غيرُ مكوَّن من غيره ، بل مُبْتَدَعٌ إبْداعاً[١] عن ليس ؛ وليس بفاسد إلى غيره ، لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضدّ فساده يفسد[٢] ؛ وأنه لا ضدّ للفلك ، كما تقدم فى القول على الفلك : وأن الحى إذَنْ منه[٣] نامٍ ومنه لا نامٍ[٤] ؛ فالخاصة إذَنْ الباقية للحى أنه حسَّاس متحركٌ ؛ فالفلك حىٌّ ، فهو حساس متحركٌ ، أىْ له قوةَ الحسّ .

والأشياء الكائنة لعلة ما . إذا ارتفعت تلك العلةُ ارتفع المعلول :

و بعض آلات الحس فى النامى عرضت للنمو لا لغير ، وهو[٥] المذاق[٦] ، لأن المذاق للغذاء ، والغذاء للنمو :

والفلك لا نامٍ ، فالفلك لا يغتــذى ، فالفلك لا ذائق ، وآلة حسّ المذاق ليس[٧] له :

وليس له حسُّ الشم ، لأن الشم أيضاً للغـذاء ، لأنه لتمييز المذاق والمفاسد للغريزة[٨] بما يقبل منه ؛

والغذاء للنامى ، والفلك لا نامٍ ، كما[٩] قدمنا . وآلة حس[١٠] ، فآلة حس المشم ليس له .

وأيضاً ليس له آلة المجس[١١] ، لأنه لا ينفعل من غيره ، إذ قد اتضح أنه

---

(١) هكذا فى الأصل ، فلعلها تحريف عن : ابتداعاً .

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ، فإما أن تكون : ضدّ فسادُه يفسد . وإما أن تكون كلمة يفسد زائدة ، وإما أن تكون العبارة ، أيضاً : فإلى ضده يفسد .

(٣) كلمة منه مكررة . وفيما يتعلق بأن الفلك لا ضدّ له ، راجع رسالة الكندى فى طبيعة الفلك .

(٤) فى الأصل ، نامى ، ولا نامى ، وكذلك فيما يلى .

(٥) هذا الضمير يعود على بعض أو آلات . (٦) يقصد آلة الذوق وحاسته .

(٧) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها .

(٨) فى الأصل : وفاسد للغزيرة ، وهو مفهوم — وقد صححت العبارة لأن الكندى يستعمل كلمة المفاسد فى معنى المضاد المفسد . فالمعنى أن الشم يميز المذوقات ويعرف ما يضاد الطبيعة منها ، فيقبل أو يرفض . (٩) ويمكن بحسب طريقة الناسخ أن نقرأها : لما .

(١٠) هكذا الأصل ، ولا شك أن عباره : وآلة حس ، زائدة ، أو سقط بعدها شىء .

(١١) يقصد آلة اللمس .

لايلحقه استحالة بتّـةً ؛ و إنما الحِسّان الشريفان ، أعنى السمع والبصر ، اللذان[١] هما فى الحى الكائن الفاسد سبب العلوم الحقية[٢] ، فلم يَعْدَمْهما[٣] الفلك ، لأنهما ليستا[٤] بآلة النمو ، وإنْ كانتا عظيمتى الغناء فى النماء ، ولـكن لنيل الفضائل ، إذْ بهما جميع التعاليم المطرّقة[٥] إلى جميع علم[٦] الفلسفة المعطية كلَّ فضيلة .

فلنبحثْ الآن هل الأجرام الفلـكية ذات نطق أم لا ، فنقول[٧] : إذا اتضح ما قدمنا [من] أن الأجرام الفلـكية حيّـة ، وأن الخاصة اللازمة للحى هو[٨] الحس ، وأن للأجرام الفلـكية الحسَّ البصرى والحسَّ السمعى فقط من بين أنواع الحس — وهاتان الخاستان . لأن بهما السبيل إلى تلك الفضائل ؛ فإنْ لم يكن بالأجرام الفلـكية نيل الفضائل — فليس ما لها[٩] للنمو ، لأنه لا نامٍ — فكونهما له لا لعلّة ، فهما إذَنْ لاعلة [لهما][١٠]؛ وليس فى الطبيعة شىءٌ عبث و بلا علة ؛ فهما إذَنْ لما[١١] هما سببه أولهما بسببه[١٢] ، أعنى بتمييز : فالأجرام الفلـكية إذَنْ لها قوة التميز ، فهى إذَنْ ناطقة اضطراراً .

وأيضاً لا تخلو أن تـكون ناطقة . أو لا ناطقة ، والجرم الناطق أشرف من الذى [هو] لا ناطق ؛

---

(١) فى الأصل : اللتان .

(٢) على هذه الكلمة نقطة واحدة فوقها — وقد آثرت قراءتها : الحقية ، لكثرة استعمال الكندى لهذه الكلمة .

(٣) فى الأصل : يعدمها .

(٤) هكذا فى الأصل : وقد تركتها ، لأنها تعود على الحواس .

(٥) لعله يقصد الموصلة أو المودية .

(٦) وفوق هذه العبارة ، فى الأصل ، عبارة : علم جميع ، والمعنى واحد .

(٧) هكذا فى الأصل ، بدون نقط ولاشكل ، وهى فى الغالب معطوفة على : فلنبحث .

(٨) تركتها هكذا .

(٩) فى الأصل : مما له — وقد صححتها .

(١٠) هنا وكل مابين القوسين المصلعين زيادة إما للايضاح وإما لملء أجزاء مخرومة أو ساقطة .

(١١) يمكن قراءتها : بما .

(١٢) لعله يقصد أنهما موجودان للفلك ، لما هما سبب ووسيلة إليه وغاية له ، أو هما بسبب ما لها من الشأن لأجله — وهو قوة التمييز والفكر .

فإن كانت لا ناطقة : فنحن أشرف منها :

وهى علةُ كونِنا القريبةُ ، كذلك رتّبها البارى ، جل ثناؤه — كما أوضحنا فى كتاب علةِ الكون والفساد القريبةِ ؛

فهى علةُ كوننا[١] الفاعلة نُطْقَنا ، الذى هو نَوْعُنا ،

وهى لا ناطقة ،

فالمعلول إذَنْ أشرفُ من العلة ،

وقبيحٌ أنْ يَظنَّ هذا أحدٌ :

فلا يخلو أن تكون فَعَلَتْنا ناطقين بأن أثَّرت فينا ما هو فيها[٢] طباعاً ، أو بآلة حيوانية ؛

فإنْ كانت فعلت فينا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً ، فهى ناطقة : وإن كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية ، فالآلةُ التى تفعل بها [هى] الأتقنُ الأحكم ، إذ القوة المنطقية أتقن القوى : فبآلةٍ أثرت فينا القوةَ المنطقيةَ . وآلة التمييز تسمى[٣] النطق ، فهى إذَنْ ناطقة اضطراراً : والذى فرضنا أنها لا ناطقة فهى [ناطقة] لا ناطقة — هذا خلف لا يمكن ، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة .

ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة[٤] : نطقية وغضبية وشهوية ، وأن الشهوية والغضبية حاجة الحى إليها[٥] لبقاء صورته ولإخلاف ما سال من جرمه[٦] : فهما عارضتان للحى الكائن الفاسد عرضاً ، لإصلاح الخلل فيه ؛ والمنطقية لتمام فضيلته .

وإن كانت الأجرام الفلكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد[٧] والتناسل

---

(١) أى وجودنا وحدوثنا .

(٢) فى الأصل : فيه .

(٣) فى الأصل : سمى .

(٤) فى الأصل : ثلثة — وكذلك فيما يلى .

(٥) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها ، لأنها تعود على المعنى .

(٦) يعنى لتعويض ما تحلل وخرج من جسمه .

(٧) هكذا النص ، وهو صحيح .

و [لا] لإخلاف السائل من أجرامها ، لأنها لا يلحقها استحالةٌ من شخص إلى شخص ، فإن القوتين اللتين [هما] لذلك ثابتتان(١) — [و] هما الغضبية والشهوية — ليست لها ؛

فإنْ لم تكن القوة المنطقية لها ، فهى لا حيّة ؛ لأن ما عَدِم هذه الثلاث ، فليس بحيوان بتّةً ؛ وقد قدمنا أنها أحياء ، فهى إذَنْ ناطقة اضطراراً — إنْ كان ما قدمنا حقًّا .

ونقول أيضاً إنه قد تقدم فى الأقاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلا وثلاثة أثمان ميل إلا جزء من ثمن(٢) ميل(٣) ؛ فلو رُصف الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً ، كانت الكرة الحادثة منهم سمكها سبعة أشبار ؛ فإنْ أُضيفت إلى كرة الأرض التى قدْرُها ما ذكرنا ، لم يكن لها فيها قدرٌ محسوس .

وقد تقدم فى الأقاويل الرياضية أن كرة الأرض فى فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لا قدَر لها فيه محسوسا ، لأن قطر الكرة التى من مراكز(٤) الكواكب الثابتة فى سطحها عشرون(٥) ألف ضعف لقطر كرة الأرض : فهذه الكرة المكوكبة سوى الكرة التى ليست بمكوكبة مثل كرة الأرض ثمانية(٦) آلاف [ ](٧) أضعاف لكرة الأرض ؛

فإذا أُضيف الناس الذين لا قدر لهم ، ملاء(٨) وجه الأرض منهم ، إلى هذه الكرة التى وصفنا ، أعنى الكرةَ المكوكبة وما فيها ، لم يكن لهم قدرٌ محسوس ، وكادوا لا يكونون شيئا بتّةً ، قلّةً ؛

---

(١) يقصد : موجودتان أو قائمتان لذلك — وفى الأصل : ثابتتين . وقد أبقيت ليست فى السطر التالى كما هى . (٢) غير واضحة فى الأصل .

(٣) العبارة كلها بعد كلمة أثمان ، غير مقروطة ولا واضحة المعنى — وهى ليست جوهرية لفهم الفكرة .

(٤) هكذا فى الأصل .

(٥) فى الأصل : عشرين .

(٦) فى لأصل : ثمنية .

(٧) هنا بياض قليل .

(٨) فى الأصل : ملا .

فإنْ كانوا هم فقط ناطقين — والناطق أفضل من لاناطق — فإن الأفضلَ من جميع الكل هو الذى كاد أن يكون لاشيء[١] ، لقلّته ، عند الأخسّ ؛ ومن ظن ذلك ، صيّر قدرةَ الله ، جلّ ثناؤُه ، التى لاتضيق عن شىء ، أضيَقَ من قدرة الرجل الصالح ، الذى أكثرُ أعماله الأمرُ الأفضل ؛ وهذه الصفة لاتشبه[٢] مايستحق[٣] جلّ ثناؤه من التمجيد الأعلى ، بل قدرتُه [هى][٤] التى لا تعجز عن شىء ، وخلقُه [هو] الأتقن الأفضل ؛

ومن ذلك صيّر اللاتى لا تقع تحت الفساد زمنَ مدّتها التى فرض لها ، جلّ ثناؤه ، أعظمَ كثيراً من[٥] اللاتى تقع تحت الفساد — أعنى بالوقوع تحت الفساد الانتقالَ من عين إلى عين[٦] ؛

ولأن [له] القدرة [على] إخراج المعانى[٧] إلى الكون . خلَق الكلّ جواهر[٨] : إما بسيطة ، وإما مركبة : والبسيط لا العنصر والصورة[٩] : والمركبة عنصرٌ مصوّرة[١٠] ؛ والعنصر المركبة إمّا حىٌّ ، وإما لاحىٌّ ؛ والجوهر الذى

---

(١) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها . لأن ذلك جائز لغة

(٢) قراءة اجتهادية — لأن الكلمه غير واضحة تماما

(٣) يعنى مايستحقه الله الخ .

(٤) هذه وما بعدها زيادة للايضاح .

(٥) فى الأصل : مما

(٦) يمكن أيضاً أن نقرأها : من غير إلى غير ، بمعنى من ضد إلى ضده . ولكن نظراً لما يقوله الكندى فى ص ٢١٧ مما تقدم مثلا ، آثرت هذه القراءة

(٧) هذه كلمة تستلفت النظر — فهل المقصود منها الأشياء والموجودات أم المعقولات التى فى العلم الالٓهى ؟

(٨) فى الأصل جواهرا

(٩) هذه الجملة هكذا فى الأصل — وهل يقصد بالبسيط شيئاً مادياً آخر غير المادة والصورة؟ هذا غير مألوف ، لأن كل شىء مادى مؤلف من مادة وصورة حتى الفلك (أنظر ص ١٦٩ مما تقدم)؟ فلعله يقصد بالبسيط الجواهر غير الجسمانية ، كالنفوس أو الصور النوعية . إن الأقرب للصواب هو أن تكون كلمة « لا » تحريفاً عن : هو ، بحيث يكون المعنى أن البسيط هو العنصر أو الصورة ، كل على حدته ؛ أو تكون العبارة ، كما هى ، صحيحة ، لكن بمعنى أن البسيط ليس هو العنصر والصورة معا ، لأن هذا هو المركب

(١٠) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها

لاحيّ [هو] الجوهر الذى لانفسانىّ ، والجوهر النفسانى [هو] الأشخاص العالية أوالحرث والنسل ؛

وصيّر الجوهر النفسانى إما ناطقا وإما لاناطقا[1] ؛ والناطق [هو] الأشخاصُ العالية والإنسان ، [والذى] لاناطق [هو] الحرث والنسل ؛ وصير الناطق : إمّا واقعا تحت الفساد ، وإما لاواقعا[2] تحت الفساد ، مدّته التى فرض له ، كلّه ولكلّ شخص منه معا ؛ فالذى هو كذلك الأشخاصُ العالية ، والواقع كلُّ شخص شخص[3] منه تحت الفساد ، اللازمةُ له الاستحالةُ أولاً فأولاً ، هو الإنسان ؛

و[الذى] لاناطق منه حسّاس ، هو الحيوان غير الناطق ، ومنه لاحساس ، هو النامى أجمع ؛

ولا حىّ منه حارٌّ يابس ، وهو النار ؛ ومنه[4] حار رطب ، وهو الهواء ؛ ومنه بارد رطب ، وهو الماء ؛ ومنه بارد يابس ، وهو الأرض ؛

وصير جميعَ الخلْق متحركا حركة مكانية : إمّا ذاتَ ضدٍّ وإمّا لاذات ضدّ ؛ وصير اللاتى لا ضدّ لها فيما لا يعرض فيه الفساد[5] ، أعنى فى الجرم الأعلى ؛ لأن الأضداد إنّما تستحيل ويفسد بعضها إلى بعض ؛ فأمّا ما لا ضد له فليس له ما يستحيل إليه بتّةً ؛

وصير الذى لهذه الحركة أكبرَ الكلّ : وهذه الحركة هى الحركة المستديرة ؛

وأما الحركة المتضادّة فهى المستقيمة ، التى تبتدى من موضع وتنتهى إلى غيره ، فإنه يمكن أن يكون لها ضدٌّ ، وهى التى ابتدأت من تمام [الأولى][6] وتمّت فى موضع ابتداء الأولى[7] ؛

---

(١) و (٢) فى الأصل : ناطق ، ولا ناطق ، واقع ، ولا واقع

(٣) لعل هاهنا تكراراً وإن كان التعبير صحيحا ، بمعنى كل واحد

(٤) فى الأصل من ، وفوقها كلمة : منه

(٥) يعنى فى الشىء الذى لايعرض فيه الفساد ، مقصورة عليه

(٦) يعنى الحركة المضادة (٧) فى الأصل : الأول — وهو يقصد المعنى ، ولذلك فكلمة الأول تعود على الضد ؛ ولكن صححتها وأضفت ما يزيد كلامه وضوحا — راجع رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة لتجد كلام الكندى عن نوعى الحركة .

فلأنّ المستديرَ لا يمكن أن يتحرك إلا على ثابت فى وسطه ، فصير جرماً ثابتاً فى وسطه ، أعنى وسطَ الكلّ ، وهى الأرض ؛ وتلاها بالماء . وصير لها حركة طباعية قسراً إلى الوسط ، لتثبت فى الوسط ، وتقف هناك ؛ ويسلك ماتباعد عن مكانه منها قسراً إلى الوسط سلوكا طبيعيا ؛

ولأنّ الحركة إلى الوسط ذات ضدّ ، صير جرما ثابتا يتحرك من الوسط ، وهو النار والهواء ؛ لأن الكيفيةَ الفاعلةَ فيهما[١] واحدة ؛

ولأن هذه[٢] أضدادٌ ، لزمها التغييرُ فى أجزائها ؛

ولأن الجميع من الحرث والنسل توجد فيه جميعُ الكيفيات ، تفسد أشخاصُها وتبقى الصورةُ ، ما فرض[٣] لها لصورتها من المدة ؛

ولأن الحركة : إمّامكانية ، وهى اللازمة لكل جرم ؛ وإما غير مكانية ، وهى : [إما] ربُوٌّ وإما نقصٌ ، وإما كَوْن ، وإمافساد ، وإما استحالة : وهذه جميعا انفعالٌ من هذه الحركات فى الجرم الأسفل المنفعل ، وأعْدَمها[٤] الجرمَ الأعلى .

فهذه هى القدرةُ الحق الفاعل للحق ، إذ هى إخراجُ كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذى ليس بمحال : وهذا هو السجود الحق للجوّاد[٥] فى الفيض بكل فعل غير محال : وهذه هى السياسة الحق من السائس الحق ، هى الفعلُ الأصلح من كلِّ مفعول .

فهذه التى[٦] ينبغى أن نُحِسَّ[٧] بها عِظَمَ قدرة الله جل ثناؤه ، وسعةَ

---

(١) فى الأصل : فيها

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها — وهذه تعود على النار والهواء

(٣) الفاعل لفرض هو الله — ويجوز أن نعتبر الفعل مبنيا للمجهول ، والفاعل الله ، ونائب الفاعل متعلق من المدة

(٤) الفاعل هو الله

(٥) فى الأصل الجواد فلعل الصواب : السجود للحق الجواد الخ

(٦) فى الأصل : الذى

(٧) فى الأصل غير منقوطة ولا مشكولة، وكذلك الأفعال التالية — ويمكن أن تقرأ على نحو آخر بتغيير الضمير الى المتكلم

جوده ، وفيضَ فضائله ، وإتقان تدبيره ، وأن يتعجبَ منها ذوو العقول النيِّرة ، ولا بسموِّ شجرة[١] أو عظم حيوان كحوت أو تنّين أو لجاة[٢] أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن تتوهّم الكلَّ حيوانا واحداً مفصلاً[٣] ، إذْ هو جرمٌ ولا فراغ فيه ؛ وفى أكثره — أعنى الجرمَ العالىَ الأشرفَ — القوةُ النفسانيةُ الشريفة [الفاعلةُ] فيما دونه هذه القوى النفسانيةَ ، على قدْر[٥] الأمر الأصلح فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان[٦] واحد ؛

ولذلك ما سمّى ذوو[٧] التميز ، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا ، الإنسان عالماً صغيراً : إذ فيه جميعُ القوى التى هى موجودة فى الكل ، أعنى النماءَ والحيوانيةَ والمنطقيةَ : وفيه الأرضيةُ كالعظام وما أشبهها ، والمائيةُ كالرطوبات التى فيه وكالأوردة وكالنقاع[٨] من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك ، وكالمعادن المبنية[٩] ، والصمغة كالمخ والعصب ، وكالهواء جوّ باطنه وجميع جوفه ، وكالنار حرارتُه الغريزية ، وكالنبات شعره ، وكالحيوانات المتولدة فيه الحرشات[١٠] المتولدة

(١) قراءة اجتهادية

(٢) فى الأصل لجاه — مع عدم وضوح الحرف الأخير . ولم أجدها فيما بحثت فيه من قواميس . أما اللجا ومؤنثها اللجاة فهو الضفدع ، وهو وإن لم يكن بالحيوان لعظيم فهو حيوان أرضى مائى .

(٣) هكذا فى الأصل — وكان يخطر لى تصحيحها ، تبعا لما يلى .

(٤) زيادة — لأنه يظهر أنه سقط من النص كلام فى موضع ما

(٥) فى الأصل : قدرة

(٦) عائد التشبيه هنا على الجرم الأعلى فى الغالب

(٧) فى الأصل : ذوى

(٨) غير منقوطة فى الأصل — وفى اللغة : نقع الماء فى الوادى اجتمع ، والنقع الماء المجتمع . والنقاع بفتح النون إناء ينقع فيه الشيء ، والنقع (جمعها نقاع وأنقع) هو الأرض الطين التى يستنقع فيها الماء — فلعل الكندى يقصد المواضع التى تجتمع فيها السوائل

(٩) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها على أكثر من وجه ويجوز أن يكون قد سقط بعدها شىء

(١٠) غير منقوطة — والحراش بتشديد الراء الحية . والحريش دويبة هى أم أربع وأربعين وهى صنف من الحيات . والحارش بثور تخرج فى ألسنة الناس والإبل . أما الحرش فهو الذباب وخرشاء العسل شمعه وما فيه من ميت نحله — والكندى يقصد الطفيليات التى تتولد فى الإنسان

فى باطنه وظاهره ، وكالأحداث التى تحدث دون فلك القمر من مطر وندوى ورنح وخسف وقذف وزلزلة وغير ذلك ، فإن لـكل واحد من هذه فيه شِبْهًا[١] ؛

فما الذى ينْـكَر من أن تكون القدرة الحق التامة مثَّلَتْ الـكلَّ مثالَ حيوان واحد ، موجودٌ فيه جميعُ ما يوجد فى الـكل ، وإنسانٌ[٢] واحد توجد فيه جميع هذه ، و[لا] سيما ليس يخالف ذلك خبرُ الصادق محمد عليه السلام — كما قدمنا فى صدر كتابنا ؟؟!!

وإذْ قد تبين ما أردنا تبيينه فلنـكملْ هذا القول بتأييد ذى القدرة وتوفيقه.

تمت الرسالةُ والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد المصطفى وآله الطاهرين.

---

(١) الشبه بكسر الشين وسكون الباء أو بفتحها وفتح الباء هو المثل أو الشبيه

(٢) من هنا جملة حالية فى الغالب

رسالة الكندى

فى

أنه [توجد] جواهرُ لا أجسام

موضوع هذه الرسالة — كما يؤخذ من العنوان لأول وهلة — هو إثبات أنه توجد جواهرُ ليست بأجسام، يعنى جواهر غير مادية.

وهى قصيرة؛ وفيها شىء من الاضطراب فى الأسلوب وفى سير الاستدلال. ويصفها المؤلف بأنها «قولٌ خبرىّ»؛ ولذلك فهى أشبه بالحكاية.

ويبنى الكندى استدلاله على العلم الطبيعى؛ فبعد أن يعرِّف الجسمَ بأنه «العِظَمُ الآخذُ الأقدارَ الثلاثة»، ويذكر لواحق الجوهر التى تميزه عن غيره، يتطرق إلى الكلام فى «النعت» وأنّه يكون: إمّا بالتواطؤ، معبِّراً عن الحد: وإما بالاشتباه، معبِّراً عن التسمية الوصفية فقط.

ثم ينقل الكندى الفكرةَ الأساسية فى ذلك إلى معنى إطلاق صفة الحى على الأجسام، وأنّها تكون: إمّا على سبيل أنّ الحياةَ ذاتيةٌ جوهرية، يفسد الجسم إذا فارقته؛ وإما على سبيل أنّها عرضية، لا تأثير لمفارقتها له. ثم يرى أن من الأجسام ما لا تفسد جسميّته بمفارقة الحياة له، ويستنتج من ذلك أن الحياة عارضةٌ فيه من غيره.

ولمّا كانت ماهيةُ الحياة ترجع إلى النفس، فإن البحث ينتقل بطبيعة الحال، إلى النفس ذاتها: هل هى جوهرٌ أم عرضٌ؟ وإن كانت جوهراً، فهل هى جسمٌ أم ليست جسما؟

ويبدأ الكندى بأن يقول إن الأشياء إما أن تختلف بالأعيان، وإما أن تختلف بالأسماء.

فالأشياء التى لا تختلف فى حدّ أعيانها ولا فى أسمائها لابد أن تكون طبيعتُها

واحدة . والشيء الواصفُ لشيء آخر والمعطيه حدَّه واسمَه لا بد أن يكون من طبيعة موصوفه : إن جوهراً فجوهرٌ ، و إن عرضاً فعرض ؛ وعكس ذلك صحيح . ولكن معطىَ الحدّ والاسم هو الجوهر ؛ وغير ذلك هو العرض .

ولما كانت صورةُ الشيء هي التي تجعله ما هو [١] — سواء أكان حسيّاً أم عقليا — وكان الجوهر ماهي بذاته [٢] ، فالنفس هي — إذن — الصورة العقليةُ للكائن الحي ؛ فهي نوعه .

ولما كان الحيُّ جوهراً ، فنوعُ الجوهر جوهرٌ : فالنفس إذن جوهر . ولما كانت هي جوهر النوع ، فليست جسما : لأن الأنواع ليست أجساما ، بل هي الأشياء العامة التي تعمُّ أشخاصاً ، هي الجزئيات .

و ينتهي الكندي من هذا إلى أن النفس جوهر ليس بجسم ، وأنه توجد جواهر ليست أجساما .

ثم يحاول المؤلف أن يثبت نفس القضية بطريقة أخرى :

النوع يعطي الأشخاصَ اسمَها وحدَّها ، فهو من طبيعتها .

ولكنها جواهر محسوسة .

فهو : إما أن يكون جسماً ، أو غير جسم ،

ثم إنه يعُمّ أشخاصا كثيرة ،

فلا بد أن يكون في كل شخص : إمّا بكليته و إما بجزء منه ،

والنوع — كالإنسان — مركب من أشياء : الحي ، والناطق والمائت ،

و إذن فهو مختلف الأجزاء نظراً لتركيبه .

ولما كان النوع ليس من الأشياء المتشبهة الأجزاء ، فإنه إنْ كان بكماله في أحد أشخاصه ، امتنع أن يكون بكماله في آخر . و إنْ كان في كل شخص من أشخاصه جزءٌ منه — مع العلم بأن أشخاصَه لا نهاية لها بالقوة — فهو مركب مما لا نهاية له بالقوة :

---

(١) و (٢) راجع تعريف الصورة والجوهر في رسالة الحدود ، وأنظر فهرس المصطلحات

والتركيب لا يكون بالقوة ، لأنه شيء قد خرج إلى الفعل ؛

وإذن فلو كان من النوع فى كل شخص من أشخاصه جزء ، لانتهينا إلى تناقض .

هذا إلى أنه لو كان منه فى كل شخص من أشخاصه جزء ، لكان كلُّ جزء غير الآخر : ولما كانت الأشخاص لا نهاية لها بالقوة — وكان من المستحيل أن يكون مركبا بالقوة — فهو ممكن أن يكون فيها وغير ممكن أن يكون فيها ؛ وهذا تناقض آخر .

وينتهى الكندى من كلامه فى هذا إلى أنه يستحيل أن يكون من النوع فى كل شخص من أشخاصه جزء غير الجزء الذى فى الآخر .

ولما كان النوع — لو كان جسما — لا يمكن أن يكون فى أشخاصه لا بكلّه ولا بجزئه ، فهو إذن ليس جسما ، بل هو جوهر ليس بجسم .

وهنا تنتهى الرسالة : ولا شك أن القارىء قد يتساءل : كيف يكون الجوهر الذى ليس جسما فى أشخاص كثيرة ؟ الواقع أنه ليس فى ذلك تناقض ، فكل ما فى الأمر أن شيئاً غير مادى يلابس شيئاً ماديا : والإشكال فى كيفية هذه الملابسة ، والكيف ليس موضوعا لإدراك العقل ؛ بل هو موضوع حس ما .

وأغلب الظن أن الكندى يقصد بالجواهر غير الجسمية الجواهر الثوانى ، كما فهمها أرسطو ، والنفس وما فوقها من المجردات ؛ ولا شك أن قراءة رسالته التالية فى النفس وكذلك قراءة « كلام للكندى فى النفس » قد ينير المسألة بعض الشىء .

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله

رسالة يعقوب بن اسحق الكندى

فى

أنه [توجد][1] جواهر لا أجسام

أعانك الله على درك الحق، ووفقك لسبيله!

فهمتُ ما سألتَ من رسم قول خبرى فى أن الجواهر للا[2] أجسام؛ وهذا إنما يصحّ بعد علم الطبيعيات، لتكون الأوائلُ المنطقية المستعملة فى الأشياء الطبيعية ظاهرة عند الباحث لذلك: وقد رسمتُ من ذلك حسب ما رأيتُه لك كافيا، على رسم مسألتك[3] أن نرسم لك من ذلك: إذْ كان يحتاج إلى قولٍ كثيرٍ جمَلٍ تقع[4] كالأسس[5]، لحاجتها إلى كثرة القول المبين لها، لسوقك إلى منار الطريق إلى ما سألتَ وبالله التوفيق.

الدليل أن جوهراً[6] لا جسمَ له[7] يكون فى أجزاء العالم الطبيعى، بعد أن تثبت[8] مائية[9] الجسم الذى هو أنه العِظَم الآخذ الأقدارَ الثلاثة[10]،

---

(١) إضافة لمزيد البيان

(٢) هكذا فى الأصل — فلعله يقصد أن اسم الجواهر يكون لأشياء ليست أجساما، وإلا فلعل الصواب: أن الجواهر لا أجسام، يعنى: أن الجواهر تكون لا أجساما (= غير مادية).

(٣) فى الأصل مسألتك

(٤) غير منقوطة وفيها بعد القاف نبرة

(٥) هذه الكلمة غير واضحة تماما بسبب فساد فى ورق الأصل، والقراءة لها اجتهادية

(٦) فى الأصل: جوهر.

(٧) هذه الكلمة — بحسب طريقة تعبير الكندى فى هذه الرسالة — لا ضرورة لها لأجل المعنى؛ فلعلها زائدة من الناسخ

(٨) غير منقوطة، فيمكن نقطها على نحو آخر، بتغيير الضمير

(٩) يعنى ماهية

(١٠) فى الأصل: الثلثة

أعنى الطول والعرض والعمق؛ وبعد أن نعلم (١) لواحقَ الجوهر المميزةَ له من غيره ، التى هى أنه (٢) القائمُ بذاته ، الذى لا يحتاج فى ثباته إلى غيره ، الحاملَ للاختلاف ، وهو هو فى عينه لم يَتَبَدَّلْ ، المنعوتُ من جميع المقولات ؛ أو أنه [المنعوت] (٣) إما نعتاً متواطئا وإمّا نعتا متشابهاً : أما النعت المتواطىء (٤) فنعْتُ الناعت الذى يُعطى منعوتَه اسمَه وحدَّه معا ؛ وأما النعت المتشابه فنعت الناعت الذى لايعطى منعوته اسمه ولا حده : وإنْ أعطاه الاسم ، فإنما يعطيه باشتقاق ، لا على صحةالاسم ، وإن أوائله (٤م) لا تنعت شيئاً منه ؛ فإن هذه (٥) إنْ كانت معلومة مُقرّاً بها (٦) وجد جوهر لا جسم .

لأن الأجسام الحية لا تخلو (٧) من أن تكون حياتها (٨) تكون ذاتية فيها أو عرضية من غيرها ، أعني بالذاتى فى الشىء ، الذى إن فارق الشىء فسد ، والعرضية هى التى يمكن أن تفارق ما هى فيه ولا يفسد : فإنْ كانت الحياةُ ذاتية فى الحى ، فإنها إذا فارقت الحىَّ فسد الحىُّ : وكذلك نجد الأحياءَ إذا فارقتهم الحيـاة فسدوا . فأمّا الجسم الذى نجده حيا ولا نجده حيا ، وهو هو جسم ، فقد فارقتهُ الحياةُ ، ولم تفسد جسميّتُه ؛

فتبين إذَنْ أن الحياةَ فى الجسم عرضٌ من غيره :

والذى نسمى به مائيةَ الحياة فى الجسم نفسٌ ؛ فينبغى أن نبحث عن النفس: أجوهرٌ هو (٩) أم عرض ؟

---

(١) غير منقوطة . فيمكن نقطها على نحو آخر

(٢) راجع تعريف الجوهر فى ص ١٦٦ مما تقدم

(٣) زيادة يحتمها السياق (٤) فى الأصل : أما نعتا متواطئا — وهو جائز لغة

(٤م) لعله يقصد أجزاء الاسم (٥) يقصد فى الغالب كل ما قاله عن الجوهر

(٦) فى الأصل : مقروبا بها ، دون نقط — وقد صححتها بحسب مواضع كثيرة فى رسائل الكندى ، أنظر ص ١٠٨ ، ١٤٩ مثلا

(٧) فى الأصل : تخلوا ، شأن هذه الكلمة دائما

(٨) فى الأصل : حيوتها — على طريقة القدماء

(٩) هكذا فى الأصل — وقد تركتها ، لأنها تعود على المفهوم الذهنى

فإنْ كانت جوهراً : جسمٌ هي أم لا جسم ؟ فنقول :

إن الأشياء إنما تختلف إما فى أعيانها ، وإما فى أسمائها : فالشيئان اللذان[١] حدُّ أعيانهما واحدٌ ، ويُسمَّيان باسم واحد ، لم يختلفا بالاسم ولا بأعيانهما ؛ إذْ لم[٢] يختلفا فى حدّ الأعيان ؛ والأشياء التى لم تختلف فى أعيانها طبيعتُها واحدةٌ ؛

فالشىء الواصف للشىء بإعطائه اسمَه وحدَّه ، هو من طبيعة موصوفه : فإنْ كان موصوفه جوهراً ، فهو جوهر ؛ وإنْ كان موصوفه عرضاً ، فهو عرضٌ ؛ والذى لا يصف موصوفه باسمه وحده ، ليس طبيعتُه طبيعةَ موصوفه ؛ وماطبيعته ليست طبيعةَ موصوفه هو[٣] ، فهو غريبٌ فى موصوفه : فالغريب فى موصوفه هو الذى نسميه عرضا[٤] فى موصوفه ، لأنه ليس من ذاته ، بل عرض[٥] فيه ؛

والشىء الذى به الشىء هو ما هو ، هو صورة الشىء[٦] ، حسيًّا كان أو عقليا ؛

والجوهر ما هو بالنفس : فالنفس إذَنْ صورة الحى العقلية ، فهى نوعه :

فالحىّ جوهرٌ ، ونوع الجوهرِ جوهرٌ ؛

فإذن النفس جوهرٌ ، وإذْ[٧] هي جوهرٌ ، وهى جوهر النوع ، فهى لا جسم : لأن النوع لا جسم ، بل العامّ الذى يعمُّ أشخاصَه التى هى أجسام : إذ كانت أشخاص الحى أجساماً .

فإذن[٨] قد تبين أن النفس لا جسم ، وهى جوهر :

فإذن قد تبين أن من الجواهر أجساما ، ومنها لا أجساما[٩] .

وأيضا فإنه إذا كان النوع يعطى أشخاصه اسمَه وحدَّه[١٠] ، فهو فى طبيعة

---

(١) فى الأصل : الشيئين اللذين (٢) إذ لم غير واضحتين فى الأصل

(٣) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة ، وإن كان يمكن أن تلحق بما قبلها

(٤) فى الأصل : عرض (٥) يمكن أن تكون هذه الكلمة فعلا أو اسما

(٦) راجع ص ١٦٦ ، وفهرس المصطلحات (٧) فى الأصل : وإذا

(٨) فى الأصل : فاذا (٩) فى الأصل : أجسام — ولا أجسام

(١٠) الضمير يعود على النوع

شخصه ؛ وشخصه إنْ كان جوهراً ، فهو جوهر ؛ وإنْ كان عرضا فهو عرض ؛

والحي المحسوس جوهر ، وأنواعه جواهر ، إذ النوع يعطى الجوهرَ اسمَه وحدّه ؛

والنوع إما أنْ يكون جسما ، وإما أن يكون لا جسما[١] ؛

فإن كان النوع جسما ، والشخص جسم والنوع واحد باضطرار أو كثير ، والشخص كثير باضطرار ؛

فإنْ كان النوع واحداً يعمّ الكثيرَ ، وكان[٢] جسما ، فهو في كل واحد من أشخاصه إمّا بكليّته وإما بجزئه[٣] ؛

والنوع مركّب من أشياء مختلفة ، كالإنسان الذى هو مركب من حى وناطق ومائت ؛ وكل واحد من جنسه وفصوله مركب أيضا مما يحدّه ، أعنى مما يجتمع[٤] حدُّه منه ؛

فإذَنْ هو مختلف الأجزاء التى رُكّب منها ،

فإذْ[٥] النوع ليس من المتشبهة الأجزاء ، فإن كان النوع فى واحد من أشخاصه بكماله . فكيف يمكن أن يكون فى آخر[٦] بكماله ؟

وإن كانْ فى كل واحد من أشخاصه جزء ، وأشخاصه بلا نهاية بالقوة — فإن أجزاءَه بلا نهاية بالقوة .

فإذَنْ[٧] هو مركب مما لا نهاية له بالقوة ؛

والتركيب لا يمكن أن تكون فيه القوةُ ، لأن التركيب قد خرج إلى الفعل ؛

فإذن[٨] ليس يمكن أن يكون لا نهاية لأجزائه بالقوة ، وأجزاؤه بلا نهاية بالقوة —

---

(١) فى الأصل : لا جسم

(٢) فى الأصل : فكان (٣) فى الأصل : بجزوه

(٤) فى الأصل قريبة من أن تكون : يجمع

(٥) فى الأصل : فاذا — فلعلها : فإذ أو فإذن .

(٦) ليس على هذه الكلمة مدة — فيمكن أن تضبط على نحو آخر

(٧) و (٨) فى الأصل فإذا

وهذا خُلْف شنيع[١] ؛ فكل شخص من أشخاصه — إذْ كان فيه جزءٌ غير جزء الآخر — ينفصل من جميع أشخاصه بجزء من أجزاء النوع ،
وأشخاصه بلا نهاية بالقوة ،

وقد تقدم آنفا أنه محالٌ أنْ يكون تركيبه من أجزاء بلا نهاية فى القوة : فإذَنْ[٢] فى كل شخص من أشخاصه جزءٌ غير الجزء الذى فى الآخر من نوعه ،
وليس يمكن أن يكون فى كل شخص من أشخاصه جزءٌ من أجزاء نوعه —

فهو ممكن لا ممكن — وهذا خلف قبيح جداً : فإذن[٣] ليس يمكن أن يكون فى كل شخص من أشخاصه جزءٌ من نوعه غير الجزء الذى فى الآخر :

وقد تبين أنه ليس يمكن أن يكون بكله فى كل واحد من أشخاصه ، إذْ لا بكله ولا بجزئه يمكن أن يكون فى أشخاصه ، وهو جسم ،

فإذَنْ[٤] نوع الجوهر لا جسمٌ ، وهو جوهر ، كما قدمنا :
فبالاضطرار[٥] أن جواهرَ كثيرةً ولا أجسام[٦] :

وهذا فيما سألتَ كافٍ . كفاك الله جميعَ المهمات ، ووقاك جميع أذى[٧] المؤلمات :

تمت الرسالة . والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبى محمد وآله أجمعين .

---

(١) غير منقوطة ، ويمكن بحسب الخط أن نقرأها : بشع ، ولكن هذا يخالف طريقة الكندى
(٢) و (٣) و (٤) فى الأصل : فإذا
(٥) فى الأصل : بالاضطرر
(٦) هكذا فى الأصل ، وقد تركتها
(٧) فى الأصل : اذا

رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندى

فى

القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة

مقـــدمة

هذه الرسالة توجد ضمن مجموعة رسـائل فى الحكمة ، هى مخطوط رقم ٥٥ بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية من ص٦٣ — ٧٦ . وقد نبهت إليها منذ أكثر من عشر سنين ، فلم يُعنَ بها أحدٌ ؛ فأحببت أن أنشرها مع هذه الرسائل فى مكانها الطبيعى ، حتى تكون تحت نظر القارىء قبل رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

وهذا المخطوط التيمورى فى ذاته غامض التاريخ ، وهو بخط غير قديم العهد ، وليس عليه من الإشارات ما يدل على زمانه ولا على تداوله بين أيدى العلماء . وهو منقوط ، ورغم وجود تصحيحات على هامشه أحيانا فإن فيه أخطاء كثيرة ، صححت بعضها دون إشارة أحياناً ، لأن الناسخ غير دقيق ، وهو يقع فى خطاء صوابها بديهى ، ولم أشرْ إلى ما أصلحته أحياناً ، خصوصا فى المواضع التى تجب فيها المطابقة بين الفعل والفاعل من حيث التذكير والتأنيث .

هذه الرسالة فيها روح الكندى وأسلوبه : فهى تبتدى بالديباجة العادية المتضمنة للدعاء ، وتنتهى بمثل ما تنتهى به رسائل الكندى الأخرى : هذا إلى أن فيها بعض الآراء التى نجدها فى رسالة الكندى التالية فى ماهية النوم والرؤيا ، وفيها نغمة يسيرة من رسالة الكندى فى دفع الأحزان .

وإذا صرفنا النظر عن العنوان ، فإن الكندى يعتبر رسالته مختصرة لقول الفلاسفة ولقول أرسطو فى النفس .

ولما كانت مختصرة سهلة مفهومة فى الغالب ، ولما كانت غير محتوية على كثير

من أنواع الاستدلال ، فقد وجدتُ فى ذلك ما يُغنى عن الإطالة فى كتابة مقدمة تحليلية لها ، واكتفيتُ بالإشارة إلى ما تحويه بالأجمال :

النفس جوهر بسيط ، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله ، فيها روح منه ، وهى نور من نوره ، هى منه كالضياء من الشمس ؛ مستقلة عن الجسم ، تعارض القوتين الشهوانية والغضبية ، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها ؛ فهى أشرف وأعلى ما فى الإنسان — ويقصد الكندى النفس الناطقة بطبيعة الحال .

هذه النفس ، حتى وهى فى البدن ، تتجاوز فى المعرفة حدودَ البدن الضيقة ، كما تتجاوز حدودالعالم المحسوس ؛ فتعلم الحقائق والأسرار ،وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات وتفرغ للنظر والبحث . حتى إذا فارقت البدن ، انكشفت لها جميع الحقائق،وصارت فى «عالم الحق» أو «عالم العقل» أو «عالم الديمومية» — كما يعبّر الكندى — وصار صاحبها قريب الشبه بالله فى صفاته ، واكتسبت هى قدرة من قدرة الله ، لكن فى مرتبة دون مرتبته . وهى فى هذا المقام ترى البارى وتحاذى مرآتها نورَه ووجودَه ، فتتجلى فيها الحقائق ، منعكسة من وجودها الحق ، وترى بنور الله كل ظاهر وخفى . ولا يعوقها عن ذلك إلا الاشتغال بالشهوات البدنية : فإذا انصرفت عنها وعكفت على النظر — وهذا هو الشرط الأساسى — انصقلت عند ذلك مرآتها ، وتقبلت النور الإلهى ، فتصورت به وظهرت فيها الحقائق .

هذه النفس فى يقظة دائمة ؛ وكل ما فى النوم أن النفس فيه تترك استعمال الحواس ، وتنقبض فى ذاتها . ولو كانت تنام هى أيضا ، لسقط كل ما فى النوم من الوعى النفسى سقوطا تاما أو — كما يقول الكندى — لما عرف الإنسان فى النوم أنه فى النوم ، وانعدم التميز بين النوم واليقظة ؛ فحياتها فكر متيقظ دائما ؛ وإن كان يعرض فيه نوم الحواس ، فالنفس لا تنام .

والنفس — عند نوم الحواس — ترى العجائب ، وتتصل بالأرواح التى

عبرت إلى عالم الحق ، وتلتذ بما يغمرها جميعا من نور الله ورحمته لذة « إلهية روحانية ملكوتية » سامية ، تفوق كل لذات الحس الدنيا .

والإنسان فى هذا العالم الذى نحن فيه عابرُ سبيل إلى العالم الشريف الأعلى : حتى إذا فارقت النفسُ بدنها ، انتقلت إلى « عالم الربوبية » : « مسكن الأنفس العقلية » ، خلف السموات ، حيث النور الإلهى . ولكن لا بد لها أن تتدرج فى مراتب النقاء طوراً عن طور ، تقيم فى كل مرتبة مدة تصفو فيها ، حتى تبلغ حالة الصفاء الخالص : وعند ذلك تدخل العالم الإلهى : حيث تعلم كل شىء وتلتذ بما يفوّضه لها البارى من سياسة الأشياء الدنيا

ويختم الكندى رسالته بأن ينبه الجاهل الغافل إلى العناية بنفسه . وفى هذه الرسالة — كما نرى ، وكما يدل عليه ذكر الأسماء — من نزعة فيثاغورس وأفلاطون أكثر بكثير مما فيها من نزعة أرسطو .

(ص٦٣) رسالة أبى يوسف يعقوب بن اسحق الكندى

فى

القول فى النفس ، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن[1] وسائر الفلاسفة

سدّدك الله بدرك[2] الحق ، وأعانك على نيل مستوعراته !

إنه سألتَ ، أسعدك الله تعالى بطاعته ! أن اختصرَ لك قولا فى النفس ، وآتىَ على الغاية التى إليها جرى[3] الفلاسفةُ فى ذلك ، مع اختصار لكتاب

(١) هكذا فى الأصل (٢) فى رسائل الكندى الأخرى نجده يؤثر عبارة : لدرك
(٣) فى الأصل : أجرى

أرسطو فى النفس ؛ ولستُ آلو جهداً فى استعمال البلوغ إلى محابك والمبادرة إلى ما سألتَ ، بتلخيصٍ كافٍ وفحصٍ شافٍ ، إن شاء الله تعالى ؛ و به القوة ، فأقول :

إن النفس بسيطةٌ ذاتُ شرف وكمال ، عظيمة الشأن : جوهرُها من جوهر البارىء عزّ وجلّ ، كقياس ضياء الشمس من الشمس .

وقد بيّن[١] أن هذه النفس منفردةٌ عن هذا الجسم مباينةٌ له ، وأن [٦٤] جوهرَها جوهرٌ إلهـى روحانى ، بما يُرى من شرف طباعها ومضادّتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب .

وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك[٢] على الإنسان فى بعض الأوقات ، فتحمله[٣] على ارتكاب الأمر العظيم : فتضادُّها[٤] هذه النفس ، وتمنع[٥] الغضبَ من أن يفعل فعلَه ، أو أن يرتكب الغيظَ وترَته[٦] ، وتضبطه ، كما يضبط الفارسُ الفرسَ ، إذا همّ أن يجمح به ، أو يمده[٧] . وهذا دليلٌ بيّنٌ على أن القوةَ التى يغضب بها الإنسان غيرُ هذه النفس التى تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه : لأن المانعَ ، لا محالة ، غيرُ الممنوع ؛ لأنه لا يكون شىءٌ واحد يضاد نفسه ؛ فأما القوة الشهوانية فقد تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، فـكّـر[٨] النفسُ العقلية فى ذلك أنه أخطاء وأنه يؤدى [٦٥] إلى حال رديـة ، فتمنعها[٩] عن ذلك وتضادها؛ وهذا أيضا دليل على أن كلَّ واحدة[١٠] منهما غير الأخرى .

---

(١) لعله يقصد أرسطو أو لعل هنا تحريفا .

(٢) و (٣) فى الأصل : يتحرك ، فيحمله — وهى طريقة القدماء أحيانا ، وقد صححتها فى مواضع كثيرة مما يلى دون إشارة

(٤) و (٥) فى الأصل : فيضادها ، ويمنع ويضبط ؛ وهذ مثال مما سأضرب عن الإشارة اليه

(٦) وتره يتره وترا وترة ، أى جنى عليه ظلما يبعث الحقد ورغبة الأخذ بالثأر ؛ والمقصود أن النفس تمنع من ارسال العنان للغيظ وما ينشأ عنه من الانتقام عن شعور عنيف

(٧) هكذا فى الأصل ، ولم أجد لهذا وجها مرضيا . وفى اللغة : مد الشىء جذبه . وإن كانت تحريفا فى اللغة : مرّ البعيرَ شد علية الحبل ؛ وماده مماداة وأمده إمداء أمل له وأمهله

(٨) و (٩) هكذا فى الأصل : وقد تركتهما

(١٠) فى الأصل : واحد ، وهى مزيدة بهامش الأصل

وهذه النفس التى هى من نور البارى ، عز وجل ، إذا هى فارقت البدن ، علمت كلَّ ما فى العالم ، ولم يخفَ (١) عنها خافيةٌ ؛ والدليل على ذلك قولُ أفلاطن ، حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، لما يتجرد(٢) [من] الدنيا ، وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفرّدوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علمُ الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس فى نفوسهم ، واطّلعوا على سرائر الخلق .

فإذا كان هذا هكذا ، والنفسُ بعدُ مرتبطةٌ بهذا البدن فى هذا العالم المظلم الذى لولا نور الشمس لكان فى غاية الظلمة ، فكيف إذا تجرّدتْ هذه النفس، وفارقت البدن ، وصارت فى عالم الحق الذى فيه نور البارى سبحانه ! ؟

[٦٦] ولقد صدق أفلاطون فى هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح .

ثم [إن] أفلاطون أتبعَ هذا القول بأن قال : وأما من كان غرضُه فى هذا العالم التلذّذ بالمآكل والمشارب المستحيلة إلى الجِيَف ، وكان أيضا غرضه فى لذة الجماع ، فلا سبيل لنفسه العقلية(٣) إلى معرفة هذه الأشياء الشريفة ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبّه بالبارى سبحانه .

ثم إن أفلاطن قاس (٤) القوةَ الشهوانية التى للإنسان بالخنزير ، والقوةَ الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التى ذكرنا بالمَلَك ، وقال: من غلبت عليه الشهوانيةُ ، وكانت هى غرضَه وأكثرَ همته : فقياسُه قياسُ (٥) الخنزير : ومن غلبت عليه الغضبيةُ ، فقياسُه قياسُ الكلب ؛ ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر أدْبه (٦) الفكر والتمييز ومعرفة حقايق

---

(١) هكذا فى الأصل

(٢) هكذا النص وفيما يلى — وقد أبقيته على حاله ، وكل ما بين القوسين زيادة إيضاحية قياسا على مواضع من الرسالة نفسها

(٣) يعنى النفس الناطقة

(٤) يعنى شبّه أو قارن أو مثل

(٥) يعنى فمثله مثل .

(٦) هكذا فى الأصل — وقد أبقيتها على أنها يجوز أن تكون لغة فى الدأب (بمعنى الجد والتعب أو العادة والشأن) ؛ والقلب المكانى معروف فى لغة العرب . ويجوز على كل حال أن تكون الأدب ، بمعنى الرياضة المؤدية إلى فضيلة .

الأشياء والبحث عن [٦٧] غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلا قريبَ الشبه من الباري سبحانه ؛ لأن الأشياء التى تجدها للبارى ، عز وجل ، هى الحكمة والقدرة والعدل والخير والجميل[١] والحق . وقد يمكن للإنسان أن يدبّر نفسه بهذه الحيلة حسب ما فى طاقة الإنسان ، فيكون حكيما[٢] ، عدلا ، جواداً ، خيّراً ، يؤثر الحق والجميل ، ويكون بذلك كله بنوع دخل[٣] (دون) النوع الذى للبارى سبحانه ، من قوته وقدرته ، لأنها إنما اقتبست من قربهـــا (قوّته)[٤] قدرةً مشاكلة لقدرته ؛

فإن[٥] النفس على رأى أفلاطن وجلّة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرُها كجوهر البارى عزّ وعلا[٦] : فى قوتها — إذا تجردت — [أن] تعلم سائر الأشياء[٧] ، [كما] يعلم البارى بها أو دون[٨] ذلك برتبة يسيرة ؛ لأنها أودعت من نور البارى ، جلّ وعزّ .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت فى [٦٨] عالم العقل فوق الفلك ، صارت فى نور البارى ، ورأت[٩] البارى عز وجل ، وطابقت[١٠] نوره ، وجلّت[١١]

---

(١) هكذا فى الأصل ، وهو استعمال للصفة فى معنى الاسم

(٢) فى الأصل حليما

(٣) هكذا فى الأصل — فإن لم تكن محتاجة إلى تصحيح ، فلعل المقصود بذلك أن ما للانسان من تلك الصفات داخل فيما لله ، أى هو أقل منه . ومما يرجح هذا أننا نجد فى الأصل فوق كلة : دخل ، كلة : دون ؛ ويؤيده أيضا الكلام التالى .

(٤) فى الأصل هكذا : فقتها — ولا وجه لها . وقد صححت على الهامش هكذا : قوتها أو قربها ، لكن بدون نقط ، فلعلهـا : قربها — يعنى من الله — أو هى محرفة عن قوته — يعنى قوة الله .

(٥) تحت هذه الكلمة فى الأصل كلة : فإنها

(٦) فى الأصل : على

(٧) فى الأصل : لاسيا

(٨) فوقها فى الأصل كلة : دخل

(٩) فى الاصل : وذات

(١٠) طابق فلان فلانا وافقه ، وطابقه على الأمر ساواه ، وطابق بين الشيئين جعلهما على حذو واحد ، وتطابقا ائتلفا واتفقا وتساويا .

(١١) جل جلالة وجلالا يعنى عظم وارتفع .

فى ملكوته ، فانكشف لها ح[1] علم كل شىء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها، كمثل ما هى بارزة للبارى عز وجل ؛ لأنا إذا كنا ، ونحن فى هذا العالم الدنس ، قد نرى فيه[2] أشياء كثيرة بضوء الشمس، فكيف إذا تجردت نفوسنا، وصارت مطابقة لعالم الديمومية ، وصارت تنظر بنور البارى ! فهى لامحالة ترى بنور البارى كلّ ظاهر وخفىّ ، وتقف على كل سرّ وعلانية .

وكان أفسقورس[3] يقول : إن النفس، إذا كانت ، [و] هى مرتبطة بالبدن، تاركةً للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ، واتحد[4] بها صورةٌ من نور البارى ، يحدث فيها ويكامل[5] نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبه من التطهر : فحينئذ يظهر فيها صورُ الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صورُ خيالات ساير الأشياء المحسوسة فى المرآة إذا كانت صقيلة ؛ فهذا قياس[6] النفس ؛ لأن المرآة ، إذا كانت صدئة[7] ، لم يتبين صورةُ شىء فيها بتّة ؛ فإذا زال منها الصدأ[8] . ظهرت وتبينت فيها جميعُ الصور : كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صورُ المعلومات . وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت — وصفاء النفس هو[9] أن النفس تتطهر[10] من الدنس وتكتسب العلم — ظهر فيها ح صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .

فالنفس كلما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء .

وهذه النفس [٧٠] لا تنام بتةً ، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس

---

(١) هكذا هذا الحرف فى الأصل وفيما يلى — وقد خطر لى أنه اختصار لكلمة ترادف ما بعده.

(٢) فى الأصل : فيها

(٣) يقصد فيثاغورس فى الغالب

(٤) هكذا الأصل ، وقد تركته

(٥) هكذا الأصل ، والمعنى مفهوم بالإجمال

(٦) يعنى مثال

(٧) فى الأصل : صدية

(٨) فى الأصل : زالت فيه الصدى ، وهو أسلوب سقيم لا يصدر عن الكندى

(٩) فى الأصل : هى

(١٠) فى الأصل : يتطهر ، وهو صحيح بحسب المعنى

وتبقى محصورة[١] ، ليست بمجردة[٢] على حدتها[٣] ، وتعلم كلَّ ما في[٤] العوالم وكلَّ ظاهر وخفى ؛ ولو كانت هذه النفس تنام ، لما كان الإنسان — إذا رأى فى النوم شيئا — يعلم أنه فى النوم ، بل لايفرق بينه و بين ما كان فى اليقظة[٥] .

و إذا بلغت هذه النفسُ مبلغَها فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائبَ من الأحلام، وخاطبتها الأنفسُ التى قد فارقت الأبدان، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته ، فتلتذّ حينئذ لذةً دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع والنظر والشم واللمس — لأن هذه لذات حسية دَنِسَة ، تُعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلـهية روحانية ملكوتية ، تُعقب الشرفَ الأعظم. والشقى المغرور الجاهل [٧١] من رضي لنفسه بلذّات الحس ، وكانت هى أكثرَ أغراضه ومنتهى غايته .

و إنما نجىء[٦] فى هذا العالم فى شبه المَعْبَر[٧] والجسر الذى يجوز عليه السيّارة ، ليس لنا مقام يطول[٨] ؛ وأما مقامُنا ومُسْتَقَرُّنا الذى نتوقع ، [فهو] العالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسُنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها ، وتقرب من نوره ورحمته وتراه رؤيةً عقلية لا حسّية ، و يفيض عليها من نوره ورحمته ؛ فهذا قول افسقورس الحكيم .

فأما أفلاطن فقال فى هذا[٩] المعنى إن مسكن الأنفس العقلية ، إذا تجرّدت ،

---

(١) محصورة يعنى محبوسة ومركزة فى ذاتها

(٢) يعنى ليست بمفارقة للبدن ، بل فيه لكنها قد انسحبت من الحواس إلى الدخول فى ذاتها

(٣) ، (٤) فى الأصل : عليحدتها ، كلما

(٥) هذه الجملة الأخيرة معطوفة على جواب لو (لما كان ..... الخ) ؛ وهى فى نفس المعنى وإذا عرفنا أن الكندى يعتبر النوم فكراً خالصا ونوما للحواس ، فهمنا ما يريد أن يقول . وأغلب الظن أنه يقصد أن الانسان ، إذا استيقظ ، عرف أنه كان نائما وعرف ما فى النوم أنه كان فى النوم ، فالنوم وعى نفسى يفكر بواصل القظة تحت إشراف النفس عليهما معا ؛ أما النوم فهو نوم الحواس فقط — راجع المقدمة ص ٢٧١ ، وراجع الرسالة التالية فى ماهية النوم والرؤيا .

(٦) فى الأصل : يجىء

(٧) على الباء من هذه الكلمة شدة ، فى الأصل :

(٨) فى الاصل : نطول ، وعلى الطاء شدة — وهو خطأ

(٩) فى الأصل : هذه

هو — كما قالت الفلاسفةُ القدماء — خلْفَ الفلك فى عالم الربوبية ، حيث نور البارى .

وليس كل نفس تفارق البدن تصير[1] من ساعتها إلى ذلك المحلّ ، لأن من [٧٢] الأنفس ما يفارق البدن ، وفيها دنس وأشياء خبيثة ؛ فمنها ما يصير إلى فلك القمر ، فيقيم هناك مدة من الزمان ، فإذا تهذّبت ونقيت[2] ، ارتفعت إلى فلك العطارد ، فتقيم هناك مدة من الزمان ؛ فإذا تهذبت ونقيت ارتفعت إلى فلك كوكب [أعلى][3] ، فتقيم فى كل فلك مدة من الزمان ؛ فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء ، وزالت أدناسُ الحسّ وخيالاته وخبثُـه منها ارتفعت حـ[4] إلى عالم العقل ، وجازت الفلكَ ، وصارت فى أجلّ محلٍّ وأشرفه ، وصارت حـ بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نورَ البارىء ، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، كعلم الإنسان بإصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعرة من شعره ، وصارت الأشياءُ كلُّها مكشوفة بارزة لها ، وفوّض إليها[5] البارىء أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها . ولعمرى لقد وصف أفلاطن وأوجز وجمع فى هذا الاختصار معانى كثيرة .]

ولا وُصْلة[6] إلى [٧٣] بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة فى هذا العالم[7] وفى ذلك العالم إلا بالتطهير من الأدناس : فإن الإنسان إذا تطهّر من الأدناس صارت نفسه حـ صقيلة تصلح وتقدر أن تعلم الخفيات من الغيوب : وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه ، إذا هى تجردت عن البدن وفارقته وصارت فى عالمها الذى هو عالم الربوبية .

---

(١) فى الأصل : يفارق ، يصير

(٢) فى الأصل : بقيت . وهى خطأ ، بل إن كلمة نقيت مصححة تصحيحا أخرق ، بالضرب على نقطة النون

(٣) زدتها للايضاح

(٤) هكذا هذا الحرف فى الأصل — ولا أفهم معناه ، إلا أن يكون اختصاراً لكلمة أو ملأً لفراغ

(٥) فى الأصل اليه

(٦) وصل فلان الشىء وصولا ووصلة وصلة بلغه وانتهى إليه ، والوصلة الاتصال أو ما يصل بين الشيئين

(٧) فى الأصل : العلم

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسَه ويُبعِدها من باريها ، وحالها هذه الحالة الشريفة !!

وقد وصف أرسطاليس أمرَ الملك اليونانى الذى تحرّج [(١)] بنفسه ، فمكث لا يعيش ولا يموت أياما كثيرة ، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب ، وحدّثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم فى ذلك البراهين ، وأخبر [٧٤] جماعةً من أهل بيته بعمر واحد واحد منهم ؛ فلما امتُحن كلُّ ما قال ، لم يتجاوز [(٢)] أحدٌ منهم المقدارَ الذى حدّه له من العمر . وأخبر أن خَسْفا يكون فى بلاد الأوس [(٣)] بعد سنة ، وسيْل يكون فى موضع آخر بعد سنتين ، فكان الأمر كما قال .

وذكر أرسطاليس أن السبيل فى ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم ، لأنها كادت أن تفارق البدن ، وانفصلت عنه بعض الانفصال ، فرأت ذلك — فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! لكانت قد رأت عجائب من أمر الملكوت الأعلى !

فقُل [(٤)] للباكين ، ممن طبعه أن يبكى من الأشياء المحزنة : ينبغى أن يبكى ويُكثر البكاء على من يهمل نفسَه ، وينهك [(٤م)] من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيّة المموهة التى تكسبه الشرّة [(٥)] ، وتميل بطبعه إلى طبع [٧٥] البهائم ، ويدع [(٦)] أن يتشاغل بالنظر فى هذا الأمر الشريف والتخلص إليه ويطهر [(٧)] نفسه حسب طاقته ؛ فإن الطهر الحق هو طهر النفس ، لا طهر البدن ؛ فإن العالم الحكيم المبرِّز المتعبد [(٨)] لباريه ، إذا كان ملطخ البدن بأكماة [(٩)] ، فهو عند

(١) مصححة فى الأصل بدون نقط إلا للجيم — وفى اللغة : حرج أثم أو ضاق صدره ؛ وتحرج من الأمر تأثم ، وحقيقته جانب الحرج أى الأثم . (٢) فى الأصل : تجاوز

(٣) من بلاد اليونان طبعا ، وكلمة : سيل ، بعد ذلك . كما فى الأصل .

(٤) فى الأصل : فعل — وهو خطأ (٤م) نهلك من انضاء ، ونهك فيه = بالغ .

(٥) فى الاصل : الشره ، بدون شكل ولذلك وجه . (٦) معطوف على يهمل وينهك

(٧) معطوف على يتشاغل (٨) فى الاصل : للتعبد — وهو جائز بتكلف .

(٩) فى الاصل : ناكماه — ولعلها تحريف عن كلمة دالة على شىء له الصفة التى عنها الكلام وعلى كل حال فالكمء نبات يؤكل ، ومنه ماهو سم قاتل

جميع الجهال ، فضلا عن العلماء ، أفضل [١] وأشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذى قد هجر الدنيا ولذاتها الدنيّة ، أنّ الجهال كلّهم ، إلا من سخر [٢] منهم بنفسه ، يعترف بفضله ، ويجلّه ، ويفرح أن يطلع [٣] منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك فى هذا العالم إنما هو كلمحة ، ثم تصير إلى العالم الحقيقى ، فتبقى فيه أبد الآبدين ! ؟ وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد عَلِمَتْه [٤] جلةُ [٧٦] الفلاسفة واختصرناه من قولهم إن النفسَ جوهرٌ بسيط .

فتفهَّمْ [٥] ما كتبتُ به إليك تَكُنْ [٦] به سعيداً ، أسعدك الله تعالى فى دنياك وآخرتك !

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين!

---

(١) فى الاصل : وأفضل
(٢) فى الاصل : سحر
(٣) فى الاصل : يطلق
(٤) غير مشكولة ، فيمكن ضبطها على نحو آخر
(٥) غير مضبوطة ولا منقوطة نقطا كاملا
(٦) فى الاصل : يكن

بعد أن خرجنا عن مخطوطنا الأصلى، نعود إليه ؛ وقبل أن نضع أمام القارىء رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا، لا بد أن يرى كلاما عن النفس — وهو موجود بالعنوان التالى فى ورقة ٣٤ ظ من المخطوط الأصلى

كلامٌ للكندى فى النفس . مختصر وجيز

قال الكندى إن أرسطاليس يقول فى النفس إنها جوهر بسيط تُظهر[١] أفعالها من الأجرام[٢] ،

وأفلاطون يقول إنها متحدة بجسم ، وكذلك الاتحاد بالجسم يواصل[٣] الأجرامَ ويفعل فيها ؛ ويفصل[٤] الجرمَ من الجسم ، ويقول إن الجرم ما كان من الجواهر المحسوسة الحامل للأعراض التى فى عالم الكون، وأما الجسم فكالفلك.

وقد يُظن أن هذين القولين مختلفان[٥] ، لأنهما جميعا يُثبتان[٦] فى غير موضع ، لأن[٧] النفس جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق ،

وكلاهما يثبت أن النفس إنما يُقال إنها متصلة بالجسم من جهة أفعالها التى تظهرُها فى الجسم وبالجسم ، لا أنها متصلة كاتصال الأجسام والأجرام ؛

وكلاهما جميعا يثبتان فى موضع من أقاويلهما جميعا أن النفس إنما ظهرت[٨] أفعالُها فى الأجرام التى تحت الكون فيها[٩] بتوسط من الفلك ؛

معنى قول أفلاطن : « متحدة بجسم به تظهر أفعالها فى الأجرام » ، لا أنها متحدة بجسم ؛ إنما عنى به أنها تفعل فى الأجرام بتوسط الجسم الذى هو الفلك ،

---

(١) غير منقوطة ، ويمكن ضبطها هى وما بعدها على أكثر من وجه

(٢) ربما يقصد أن الجسم ميدان فعلها أو مظهره وآلته ووسيلته كما يلى

(٣) غير منقوطة — ولعل معناها : يصل بين الاجرام

(٤) يقصد أفلاطون

(٥) فى الاصل : مختلفين

(٦) غير منقوطة نقطا كاملا — والضمير يعود على الفيلسوفين

(٧) هكذا فى الاصل ، ولعل صوابها : « أن » ، فقط

(٨) هكذا الاصل

(٩) هكذا الاصل — وقد يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة .

لا أنها تشبه[١] جسما تدخل به فى جرم وتخرج به من جرم ؛ فإن هذا قول ظاهر الفساد ، لا يذهب على من هو دون أفلا بدرجات طن ،

وذلك أنه إنْ كان جسمٌ ، فليس يخلو من أن يكون له محلٌّ فيما حازه عالمُ الكون ، أو خارجا عنه ،

فإنْ كان خارجا عنه ، فليس له أن يأتى ما[٢] هاهنا ، ولا [أن] يتحد بالأجرام ؛ وإن كان فيما حازه عالمُ الكون — وجميع ما حازه عالمُ الكون أجرام — فهو جرم : إما أرض ، وإما ماء ، وإما هواء ، وإما نار ، أو مركب منها ؛

وما كان من ذلك كذلك فهو جرم ؛ فالجسم إذن جرم ، وليس للجسم معنى

تم والحمد لله

---

(١) فى الأصل : لا تشبه — وهو لا يتفق مع المعنى .

(٢) يجوز أن تكون هذه الكلمة زائدة

رسـالة الكندى

فى ماهية النوم والرؤيا

مقدمة

هذه الرسالة من أهم رسائل الكندى التى بين أيدينا، وقد ذكرها له ابن النديم[١] بعنوان: «رسالة فى علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس»، ويذكرها ابن أبى أصيبعة[٢] بهذا العنوان.

وقد ترجمها إلى اللاتينية جيرارد الكريمونى (Gerard von Cremona) بين عامى ١١٦٧ و ١١٨٧م، فى مدينة قرطبة بإسبانيا؛ ثم نشرها فى الأصل اللاتينى ألبينو ناجى (Albino Nagy) مع رسائل أخرى بعنوان: الرسائل الفلسفية ليعقوب بن إسحق الكندى: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq Al- Kindi، وذلك ضمن كتاب شامل لأبحاث كثيرة فى فلسفة العصور الوسطى، نشره الأستاذ كليمنس بويمكر (Clemens Bäumker) بعنوان: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters، مجلد ٢ كراسة ٥، ط. منستر (Münster)، ١٨٩٧.

فى القسم الأول من هذه الرسالة يحاول المؤلف أن يعرّف النوم والرؤيا: وهو يعتبرهما معاً « من لطيف العلوم الطبيعية »، خصوصاً لأنه لا بدّ فى معرفتهما من الدخول فى ميدان الأبحاث المتعلقة بماهية النفس وقواها. ذلك أنه لما كان النوم والرؤيا من الظواهر النفسية، فلا يمكن لباحث أن يبحثهما من غير أن يكون قد أتقن المعرفة لماهية النفس وقواها ولأفعال هذه القوى، ليكون الكلام عنهما مبنياً على أصوله الحقيقية.

وليس تعريف النوم، الذى يعتبره المؤلف ظاهرةً تَعرِض للنفس، بالأمر

---

(١) الفهرست ص ٢٥٩

(٢) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ١ ص ٢١٢

العسير ؛ فهو « تركُ استعمال النفس للحواسّ جميعاً » . وإذا كان النوم عبارة عن انصراف النفس عن مباشرة الحواس ، فهو درجة من درجات التفكير ؛ إلا أنه نوع من التفكير العميق : « فإذا استغرق الفكرُ مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئاً من الحواس بَتّةً ، فقد تناهى به الفكر إلى النوم » . والنوم ، من جهة أخرى ، هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرّقُ القوة النفسية بين الحس والتصوُّر .

أما الرؤيا فتعريفها ينبنى على الكلام عن قوى النفس : ذلك أن للنفس قوى ثلاثاً : القوة الحسية ، والقوة العقلية — وبينهما منتهى التباعد — ، والقوة المصورة التى هى متوسطة بين القوتيْن المتباعدتيْن .

وإذا كان الحسُّ الظاهرُ يدرك صورَ الأشياء محمولةً فى مادتها ، فإن القوة المصوِّرة — التى تسمى أيضاً قوة التخيُّل أو التوهُّم ، أو تُسمى الفنطاسيا ، تعريباً عن اليونانية — تدرك صورَ الأشياء كما هى ، لكن بدون أن تكون فى مادتها ، بل هى تدركها مع غيبة حاملها المادى عن الحسّ الظاهر .

وإذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا فى اليقظة ، فإن القوة المصوِّرة تعمل عملها فى اليقظة وفى النوم معاً ؛ وذلك أن استعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل فى النفس من صور الأشياء . وكلما زاد استغراقُ الإنسان فى الفكر وزاد انصرافُه عن استعمال الحواس ، أُتيحت الفرصة للقوة المصوِّرة لكى تعمل عملها ؛ لأن الفكر فى هذه الحالة يمكنه التوفّر على التصور بكُلِّيَّته ، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً فى النفس ، حتى تكون كأنها مشاهَدَةٌ ، بل هى تكون أبين وأنقى من الصور التى يباشر الإنسان محسوسَها المادى .

غير أن هذا هو شأن عامة الناس ، أما الخاصة فى براعة الذهن والعقل والتميز فلهم من سعة القوة النفسية ما يجعلهم قادرين على تمثّل صور الأشياء مجردة ، إلى جانب اشتغالهم بأكثر موضوعات الحواس .

ومما يزيد فى وضوح الصور المتخيَّلة وفى نقائها أن القوة المصورة تدرك

ما تدركه من طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ (المخ) نفسه مباشرة ، أعنى أنها تدركه بالمركز العصبي الذى هو الآلة « الأولى » لا بآلات متوسطة (« ثانية ») ، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات «ثانية» مُعَرَّضة دائما للاختلاف فى القوة والضعف من الخارج ومن الداخل معاً .

أما من الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر ، التى يسميها الكندى آلات «ثانية» ، يعرض لها الفسادُ والاعتلال والاختلاف والضعف فى ذاتها ؛ وأما من الداخل فإن الدماغ ذاته ، وهو عند فيلسوفنا عضو القوى النفسية جميعها ، حسّية كانت أو غير حسية ، قد يعرض له الفساد.

وإذن فالقوة المصوِّرة لا يعرض لها الفسادُ إلا من جهة العضو الأساسى ، على حين أن القوة الحسّية يعرض لها الفساد من ناحية أعضاء الحس الظاهر ومن ناحية العضو الأساسى المشترك ، الذى تعتمد الحواس الظاهرة فى عملها عليه . على أن الكندى يُنَبِّه إلى أن أعضاء الحس الظاهر أكثر تعرضاً للفساد والنقص والكدر من الدماغ نفسه .

ومن جهة أخرى فإن أعضاء الحس تدرك محسوساتها فى مادة : ولما كانت الصورة مقيدةً بمقدار استعداد المادة لقبولها — لأنه « ليس كلُّ طينة (مادة) تقبل كلَّ صورة» ، بحيث يعرض للصورة نقصٌ مصدرُه قصورُ المادة عن قبولها قبولاً تاماً (١) — فإن الإدراك الحسّى لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً كاملاً . أما القوة المصوِّرة فهى تدرك الصور مجردةً عن المادة الحاملة لها ؛ ولذلك يرى الكندى أن الصورة النومية أتقن وأحسن من الصور المحسوسة .

ومن أجل هذا كله تكون مدركاتُ الحواس مشوشةً وغير دقيقة ، وتكون مدركات القوى النفسية العليا أكثر إتقاناً ونقاء ووضوحاً .

وينبنى على كل ما تقدم فرقٌ آخر بين القوة الحسية والقوة المصوِّرة ، وفى الوقت نفسه فضلٌ ودرجةٌ للثانية على الأولى: فلما كان الحس مقيَّداً بموضوعه

---

(١) هذه الفكرة موجودة عند أرسطو .

ومقيَّداً بطبيعة المادة المقيِّدة له ، فهو أشبه بأن يكون مُتقبِّلا مسجِّلا ؛ أما القوة المصوِّرة فلما كانت تدرك الصور المجردة ، أعنى أنها تدرك فكرةَ الشيء التى فى النفس لا الشيء نفسه ، فهى إذَنْ لا تصطدم بعقبات مصدرُها المادة ، كما أنها تستطيع أن تتصرف فى الصور دون عوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتركِّب من الصور ما شاءت : إنساناً له ريش ، أو سَبُعاً يتكلم وهكذا — على حين يظل الحس مقيَّداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية .

هذا كله يمهد للكندى تعريفَ الرؤيا ؛ فهى «استعمالُ النفسِ الفكرَ ، ورفعُ استعمال الحواس من جهتها » ؛ فأما من حيثُ الأثرُ المادى فالرؤيا هى «انطباعُ صور كلِّ ما وقع عليه الفكرُ من ذى صورة ، فى النفس ، بالقوة المصوِّرة ، لتركِ النفس استعمالَ الحواس ولزومها استعمالَ الفكر» .

ويصعب أن نعرف ، من هذه الرسالة التى بين أيدينا ، ما يقصده الكندى من لفظ « الصورة » التى تدركها القوة المصوِّرة . فإذا كانت صورة الشيء عنده هى ما به يكون الشيء ما هو ، كما فى رسالة الحدود ، أو هى ماهيته النوعية — أعنى الصورة الإنسانية مثلا ، التى هى عبارة عن الحياة والنطق ، كما فى آخر رسالة الحدود وفى أول رسالة الفلسفة الأولى — أعنى أنه وإن كانت الصورة معنى كلِّيّاً مجرداً ، فقد يؤخذ من كلام الكندى أن هذه الصورة أشبه أن تكون محسوسة للنفس ؛ ولذلك نجد عنده عبارات مثل « الصور الحسية » فى النوم ومثل قوله إن القوة المصورة « إنما هى مصوِّرة الفِكَر الحسِّيّة » .

على أن رأى الكندى فى النوم والرؤيا حتى الآن واضح : فالنوم فكر والرؤيا فكر ؛ ولا يمكن تأكيد الصبغة النفسية الفكرية لهاتين الظاهرتين بأكثر مما يؤكده فيلسوف العرب .

* * *

يأتى الآن القسمُ الثانى من الرسالة ، وهو خاص بأنواع التنبؤ من طريق الرؤيا ؛ وهنا تَعرض الأسئلةُ الآتية :

١ — لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟

٢ — [لماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالة على أشياء قبل كونها] ؟

٣ — لماذا نرى أشياء تدل على أضدادها ؟

٤ — لماذا نرى أشياء ، فلا تقع ، ولا يمكننا تأويلها ولا تقع أضدادُها بتة ؟

يبدأ الكندى فى بيان ذلك بالإشارة إلى رأى أفلاطون فى أن النفس لهاعلم بالطبع وأنها تحيط بجميع الأشياء المعلومة حسيةً كانت أو عقلية . وبعد أن يثبت الكندى هذا الرأى إثباتا يقوم على وحدة النفس وبساطتها ، من حيث أنها هى التى تدرك المحسوسات والمعقولات جميعا وأن المنطبع فيها مما مصدره الحس وكذلك المعقول ، ليسا شيئين مستقلين عن النفس فى حال إحساسها للصورالحسية أو إدراكها للمعقولات ، يشرع فى أن يبين السبب فى اختلاف أحوال الرؤيا فى الإنباء بموضوعها .

فلما كانت النفس « علاّمة يقظانة حيّة » ، فإنها قد تنبىءعن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها قد ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التمييز ينبنى على مقدار تهيّؤ النفس لقبول الآثار : فإن كانت تامة التهيؤ لقبول آثار الأشياء نقية من الأعراض المفسدة ، وكانت فى الوقت نفسه قادرة على إظهار آثار الأشياء فى الآلة التى تستعملهاالنفس ، فإنها ، عند ذلك ، تنبىء من طريق الرؤيا عن أعيان الأشياء قبل أن تكون . وتتفاوت النفوس فى ذلك بحسب القوة والضعف فى القبول .

أما إذا كانت النفس أقل تهيؤاً لقبول الفِكَر الخالصة ، وأقل مقدرة على إظهار آثارها فى الآلة التى تستعملها النفس ، وكانت هذه الآلة أقل قبولا للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتال للإنباء عن الشىء من طريق الرمز : فإذا أرادت الإنباء عن سفر إنسان أرته ذاته طائرة من مكان إلى مكان ، أعنى أنها ترمز بهذا الانتقال إلى السفر . وذلك من قبيل إنباء النفس عن الشىء بشىء آخر يدل عليه ، بحيث يمكن معرفةُ هذا الأخير بنوع من التأويل .

وهنا تختلف النفوس :

فإن كانت آلتهـــا قوية على قبول الرمز الصادق ، كانت الرؤيا رؤيا رمزية صادقة ،

وإن كانت الآلة ضعيفة عن قبول الرمز ، جاءت الرؤيا على ضدّ ما يُـرى فى المنام ؛ كمن يرى إنسانا مات ، فتطول مدته .

وإن ضعفت الآلة ضعفا لا تقبل معه شيئا مما تقدم ، كانت الرؤيا لا نظْم لها ، وكانت تخليطاً ، وهى المسماة أضغاث الأحلام .

وهكذا نجد الإجابة على الأسئلة الأربعة المتقدمة خاصة بتعليل أنواع الرؤيا وقيمتها فى الإنباء بالأشياء .

ولما كانت الرؤيا عند الـكندى عبارة عن استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس ، كما تقدم القول ، فإنه لا يغفل فى أثناء كلامه ، عن بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا ، وذلك من طريق بيان التوازى بينها وبين أنواع الفـكر فى اليقظة

فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذى يبدأ بالمقدمات الصادقة التى تؤدى إلى الحقائق ،

والرؤيا الرمزية كالفكر الظنى الذى يقع مطابقا لحقيقة الشىء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى ،

والرؤيا الكاذبة التى تنبىء بالضد مما يرى فى النوم هى كالفكر الذى يسير على مقدمات غير صادقة سيراً خاطئا ، فينتهى إلى ضـد الحق ،

أما الرؤيا التى هى أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذى مظهره سَقَط الكلام ونِـكْس القول

* * *

يحاول الـكندى بعد هذا أن يبين الأسباب المباشرة للنوم ، وأن يبين شأن النوم وغايته بالنسبة للكائن الحى وما يعرض عن قلة النوم من أعراض بدنية ومن أعراض مؤدّية إلى الضعف والموت .

ولما كان الدماغ (المخ) هو المركز العصبى الذى تنبعث منه الأعصاب المنتهية إلى أعضاء الحس ، فلا بد أن ننتظر أن تكون حالة النوم مقارنة لحالة فتور فى

الدماغ ذاته ، تؤدى إلى مشقة على النفس فى استعمال الحواس ، كما تكون مقارنة لسكون الحواس ، مما يؤدى إلى سكون فى الدماغ ذاته ، وهذا ما يقوله الكندى .

أما سبب الفتور فى الدماغ فهو ، عند الكندى، البرودةُ والرطوبةُ المؤديتان إلى استرخاء المخ عن حال الاعتدال وعن التهيُّؤ للحركة الحسية . ولكن الكندى لايترك التمسك بالفكرة الأساسية ، وهى أن النوم فكر ؛ ولذلك يقول إنه إذا فتر المخ، وصعُب على النفس استعمالُ الحواس ، مالت النفس إلى الفكر ، فحدث النوم وما يعرض فى النوم .

أما البرودة والرطوبة الطارئتان على المخ فمصدرهما أنه فى أثناء الراحة والسكون بعد الطعام ، خصوصا الطعام الرطب البارد ، تتحول طاقة الحرارة البدنية التى كانت مستنفدة فى عمل الحواس وفى النشاط البدنى بوجه عام ، إلى باطن الكائن الحى ، و يبتدىء الهضم ، فتتصاعد أبخرة لطيفة رطبة باردة إلى المخ ، فيبرد و يرطب . وعند ذلك تسترخى الحواس و يثقل استعمالُها و يعرض لها الفتور والانطباق أو نحوه ، على الوجه الذى هيأته الطبيعةُ فى مختلف الحيوان .

وطبقا لهذه القاعدة يستطيع الإنسان أن يجتلب النومَ على غير هذه الطريقة الطبيعية تماما ، وذلك بأن يبدأ بإنامة الظاهر أولاً : فلا بد من تسكين الحواس والبدن عن الحركة ، و إطباق العينين ، والاحتيال لإظلام المكان ، والابتعاد عن مصادر الأصوات ، حتى تقف التأثيرات الحسّية ، فيسكن المخ و يأتى النوم .

و يمكن الوصول إلى هذه النتيجة أيضا من طريق الاستغراق فى الفكر والتأمل العميق فيما نعرفه ، فيؤدى ذلك إلى برودة ظاهر البدن وسكون مختلف الأعضاء واسترخائها و إلى تحول الحرارة إلى باطن الكائن الحى وتصاعد البخار الرطب البارد الى الدماغ .

ولذلك فإن من دواء التعب عند الكندى السكون والراحة ، لتغور الحرارة فى داخل البدن ، وتتمكن آلة الهضم ، بفضل غؤور هذه الحرارة ، من التفرُّغ لطبخ الطعام وهضمه وتعويض البدن عما فقده بالنشاط الجسمى .

ومن هنا تتجلى للكندى حكمةُ « بارىء الكل ، جل ثناؤه ! » فى أن جعل للحيوان زمانا للراحة والنوم والهضم . فبما أن الجسم « متحلِّل سيّال » ؛ يعنى تُستنفد خلاياه فى العمل ، فلا يمكن أن يعوض عليه ذلك إلا النوم . ولولا هذه الراحة النوميّة التى تضع حداً لانقسام القوة الحيوية (الطبيعة ، كما يقول الكندى) بين الحس والهضم ، لكى تتفرغ هذه القوة للهضم بكليّتها ، لما عاد للجسم ما يُستنفد من قواه ؛ ولذلك يُؤمر المجهدون فى أبدانهم ، لسبب مّا ، بالنوم ، لتعود لهم قواهم .

وتنتهى الرسالة بذكر أعراض دوام السهر : من جفاف البدن وغؤور الأصداغ والعينين وغير ذلك من الأعراض .

* * *

بعد التحليل لمحتوى هذه الرسالة لابد أن أعترف بأنه ، نظراً لأنى لايوجد بين يدىّ إلا صورة فوتوغرافية لنسخة واحدة خطّيّة من رسائل الكندى ، وهى غيرُ منقوطة فى الغالب ومملوءةٌ بالعيوب الفنّية فى الكتابة ، فإن الفضل فى حل كثير من مشكلاتها الخطّية يرجع إلى المقارنة بترجمتها اللاتينية ، التى لا أشك فى أنها — لاعتبارات كثيرة — نُقلت عن نسخة عربية أخرى . وكثيراً ما كانت توجد كلماتٌ مكتوبة كتابةً سيّئة تجعل من الممكن أن تُقرأ قراءة يتمّ بها معنى ، ولكنه ليس هى المقصود ؛ فكان للترجمة الفضل فى ترجيح قراءة على أخرى وفى تصحيح خطأ الناسخ فى بعض الأحيان .

وهذه الترجمة اللاتينية رغماً عما فيها من حذف عبارات كالدعاء ومن أخطاء قليلة أو تجزئة للجُمَل المتصلة من حيث الفكرة ، ورغماً عما تقتضيه طبيعة اللغة اللاتينية من وجوب التصرُّف أحياناً — نظراً للفرق بين اللغتين ، ولعدم وجود أداة التعريف أو نحوها فى اللغة اللاتينية ، بحيث يقابلُ العبارةَ العربية : « وإن من قوى النفس القوتيْن العظيمتين . . . الخ » عبارةٌ لاتينية معناها : « من قوى النفس قوتان عظيمتان » — رغم هذا كله فإنها ترجمة جيدة ، وهى فى الجملة أصح من ترجمة صاحبها جيرارد الكريمونى لرسالة العقل للكندى .

وأشير على طلاب الفلسفة فى مرانهم على اللغة اللاتينية أن يقرأوا الترجمة ويقارنوها بالنص العربى الذى بين أيدينا .

* * *

وأخيراً لا أريد أن أتعرض للبحث فى أصل آراء الكندى فى هذه الرسالة ؛ لأنه جزءٌ من البحث فى أصل آرائه الفلسفية كلها — من جهة ، ولأنه ليس من السهل فى حالة معارفنا الحاضرة الإحاطةُ بثقافة ذلك العصر على تنوّع نواحيها وتعدّد طوائف ممثّليها — من جهة أخرى . هذا إلى أن غرضنا الآن هو إقامةُ النص الصحيح لرسائله والتقديمُ لها بما يعين على فهمها فهماً أولياً ؛ وهذا هو التمهيد الطبيعى لما بعده من الأبحاث .

غير أنى أحب أن أشير إلى ما يقوله ناجى فى تحليله لهذه الرسالة وتقديمه لها ، فى نشرته اللاتينية التى تقدم ذكرها فى أول هذا الكلام — وذلك مع الإشارة لرأى باحث آخر محقِّق — من أن هذه الرسالة تختلف من حيث ترتيبها ومحتواها عن رسالة أرسطو فى النوم واليقظة اختلافاً تاماً . وهو يرى أن الكندى لعله رجع إلى كتاب قد أُدمجت فيه رسائل أرسطو الثلاث : فى النوم واليقظة (de somno et vigilia)[1] ، وفى الأرق (de insomniis) ، وفى التنبّؤ بواسطة الرؤيا (de divinatione per somnum) ، بعضها فى بعض . وهو بعد أن يذكر وجوه شبه فى التعريفات قليلة منبِّهاً على أنها تقابلها اختلافاتٌ أكبر — يرى فيها أنها ترجع إلى آراء لجالينوس أو لمفكرى المذهب الأفلاطونى الجديد أو غيرهم — يقول إنه يمكن الاحتفاظ فى الجملة بحكم أوريو[2] ، إذ يقول : «أما كتاب « فى النوم والرؤيا » فهو ليس ترجمة لرسالة أرسطو التى عنوانها فى النوم واليقظة ؛ بل هو كتاب مُبْتَكَر للفيلسوف العربى » .

ولا يسعنى إلا أن أُنبِّه على ما يقوله ناجى من أنه من الخير توضيح العلاقة

---

(١) يذكر الكندى هذا الكتاب فى رسالته « فى كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه فى تعلم الفلسفة »

(٢) Hauréau, Norices ... Tome 5 p. 201.

بين رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا و بين ما كُتب فى موضوعها بعد ذلك مثل كتاب ابن سينا فى النفس de anima (كتاب ٤ فصل ٢) والكتاب الثانى من شرح ابن رشد المسمى فى الحس والمحسوس (de sensu et sensato)، وكذلك استقصاء بحث ما ذكر بعضه ناجى من تأثير الكندى فى كتاب عنوانه : « فى النوم واليقظة » (de somno et vigilia) للفيلسوف المسيحى ألبرت الأكبر (Albertus Magnus) ، أحد فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا

أبان الله لك الخفيّات[١] ، وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات ! سألتَ ، سدّدك الله لأغراض الحق ، وأعانك على نيْلِه[٢] ، أنْ أرسم[٣] لك ما النوم وما الرؤيا ؛

وهذا ، كان الله لك مُعيناً ! من لطيف العلوم الطبيعية ، وخاصة ما تَخطى فيه[٤] إلى القول على قوى النفس[٥] . وقد يحتاج الناظر فى هذا النوع من العلم[٦] إلى التمهّر[٧] بما وصفت ؛ فانه إن قصّر عن ذلك قصّر عن فهمه ، وتَبيَّن[٨] مارسمنا على سبيل البيّنات الطبيعية .

وقد رسمتُ من ذلك بقدر ما ظننتُه لمثلك كافياً ، وبالله التوفيق ، فنقول :

---

(١) مقابل كلمة الخفيّات فى الترجمة اللاتينية عبارة : occultorum veritates ، أى : حقائق [الأشياء] الخفية .

(٢) هذا الدعاء والذى بعده ، خلافا للدعاء الأول ، غير موجودين فى ترجمة جيرارد .

(٣) يقابلها فى الترجمة اللاتينية : ut describam tibi ، أى : أن أصف لك .

(٤) فى الترجمة : et propie in qua transgressiooest ad loquendum de .... etc. أى : وخاصة مافيه تخطٍ (أو مجاوزة) إلى القول على (عن) ؛ ولعل الصواب فى النص العربى أن يكون : وخاصة ماتُخُطِّيَ فيه إلى القول ، أو : وخاصة مايُتَخَطَّى فيه ، أو : مافيه تَخطٍّ

(٥) يقابل هذه الكلمة دائماً ، فى الترجمة ، كلمة : anima.

(٦) يقابلها فى الترجمة كلمة scien ia ، فى الأغلب .

(٧) يمكن أن تُقْرَأ فى الأصل العربى : التميز ؛ وعلى كل حال فإنه يقابلها فى الترجمة اللاتينية عبارة indiget plenaria cognitione أى يحتاج إلى معرفة كاملة ؛ وهذا يؤيد القراءة التى اخترناها للنص . وكلمة : بما ، يمكن قراءتها : لما ، ولكن فضلت قراءتها : بما ، نظرا لقصر اللام ، وهو مايتفق مع طريقه الناسخ فى الكتابة .

هذا ولا يمكن قراءتها : التميز ، لأن هذه الكلمة تترجم بعد ذلك ، فى هذه الرسالة نفسها بكلمة discretio — أنظر الهوامش التالية .

(٨) غير منقوطة ، فيمكن قراءتها فعلا مضارعا مسنداً إلى المتكلم الجمع .

إنّ معرفة ما يعرض للشيء إنما تكون بعد الإحاطة بعلم مائيّة[١] الشيء ؛ والنومُ والرؤيا أحدُ ما يعرض للنفس ، فيجب أن يكون النظر فى ذلك لمن أتقن القولَ على جوهر[٢] النفس ، وفَهِمَ فُنونَه وكثرةَ تصرفه[٣] وما يلحق فى ذلك بالاشتباه[٤] .

وإن من قوى النفس القوتيْن العظيمتين المتباعدتين : الحسيّة والعقلية ، وإن قواها المتوسطة بين الحس والعقل موجودةٌ جميعاً فى الإنسان ، الذى هو الجرم الحى النامى[٥] .

فإذا كانت هذه الأوائلُ معلومةً ؛ وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثةَ عنها ، معلومة ؛ كانت مائية النوم معلومة ومائية الرؤيا ، بالقول الوجيز القليل فى العدد[٦] .

وذلك أنا نقول : « نائم » للذى ، وإنْ كان حيًّا بالفعل ، فإنه لايحسّ بواحد من الحواس الخمسة[٧] .

فإذنْ النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعاً ؛ فإنا إذا لم نبصرْ ؛ ولم نسمعْ ، ولم نَذُق ، ولم نشمّ ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نِيامٌ .

---

(١) يقابلها كلمة quidditas ، أى : الماهية (ماهو الشىء) .

(٢) يقابلها كلمة : substan tia ، على سبيل الترجمة للفظ بما يقابله تماماً ، بحسب اصطلاح المترجم

(٣) يقابلهـا : et multitudinem conversionis sermonis أى كثرةَ تصريف (تقليب) القول فيه .

(٤) يقابلها : de ambiguitate ، أى : من الإشكال أو اللبس وازدواج المعنى .

(٥) تكاد تكون فى الأصل العربى : النام (التام ؟ أى بالنفس الناطقه التى هى تمام له = ἐντελέχεια ، ولكن يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة : crescens (النامى) .

(٦) يترجم جيرارد هذه الفقرة كلها ترجمة غير دقيقة ؛ لأنه يفصل النتيجة فيها عن المقدمة ، هنا لى قد أنه أخطأ فى فهم جملة: « وكانت أفعال هذه القوى ، أعنى الحادثة عنها ، معلومة » ؛ فالترجمة هنا سيئة مفسدة لصورة الفكرة .

(٧) هكذا فى الأصل ، ولعل الكندى هنا يستعمل كلمة الحاس بدلا من الحاسة .

فإذَنْ النوم بتسكيل الرسم[١] هو تركُ الحيّ الثابت على طباعه فى الصحة استعمالَ الحواس بالطبع ؛

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا ، إذْ كان معلوماً[٢] قوى النفس وكان منهـا قوةٌ تُسمى المصوِّرة[٣] ، أعنى القوةَ التى توجدنا[٤] صورَ الأشياء الشخصية[٥] ، بلا طين[٦] ، أعنى مع غيبة حواملها عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفنطاسيا[٧] ؛ فإن الفصل بين الحس و بين القوة المصوِّرة أن الحس يوجدنا صورَ محسوساته محمولةً فى طينتها[٨] ؛ فأما هذه القوة فأنها توجدنا الصور الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كيفياتها وكمياتها[٩] .

وقد تعمل هذه القوةُ أعمالَهـا فى حال النوم واليقظة ، إلاّ أنها فى النوم أظهر فعلا وأقوى منها فى اليقظة :

فقد نجد المستيقظ الذى نَفسُه مستعملةٌ بعض حواسها تتمثل له صورُ الأشياء

---

(١) يقابلها كلة descriptio ، ومعناها : الوصف

(٢) فى الأصل : معلوم

(٣) يقابلها فى اللاتينية كلة : formativa ، أى المُصَوِّرة ، حرفيا

(٤) يقابلها : facit nos invenire أى : تجعلنا نجد (نستحضر أو ندرك)

(٥) يقابلها فى اللاتينية : individuales ، أى . الفردية أو الشخصية

(٦) يقابلها كلة materia ، أى : مادة ؛ وكلة « طينة » هى الترجمة العربية الأولى لكلمة ὕλη (تنطق هولى ، تقريبا) اليونانية ، ومعناها الهيولى أو المادة . وقد حلّت محل كلمة طينة فى تطور الاصطلاح الفلسفى عند العرب ، كلمةُ مادة أو كلمة هيولى ، وهى معربة عن اليونانية. ولكلمة « الطينة » مقابل فى الاصطلاح الفلسفى العبرى ، لأنه مبنى على الاصطلاح العربى ؛ راجع كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، تأليف س . بينيس ، فى الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، القاهرة ١٩٤٦ ص ٤٠

(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلة phantasia ، وهى مأخوذة عن الكلمة اليونانية : τό φανταστικόν أو φαντασία

(٨) فى الأصل : طينها

(٩) فى الترجمة اللاتينية لا نجد كلة تقابل كلة : كمياتها

التي يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له (١) وتركه استعمالَ الحواس تكون تلك الصور أظهرَ له ، حتى كأنه يشاهدها بحسّه ؛ وذلك إذا انتابه (٢) [من] (٣) الشغل بفكره عن الحس ما يُعدمه استعمالَ البصر والسمع ؛ فإنا كثيراً ما نرى المفكر يُنادَى (٤) ، فلا يُجيب ؛ ويكون أمام بصره الشيءُ ، فيخبر عند خروجه من الفكر ، إذا سئل : هل رآه أوْ لا ؛ فيخبر أنه لم يَرَه ؛ وكذلك يعرض له فى باقى الحواس عن أكثرها (٥) ؛

وهـذا فى عامة الناس موجود . فأما الخواص فى البراعة فى الذهن والعقل وقوة التمييز (٦) ، فإن قوة أنفسهم البارعة توجدهم (٧) صورَ الأشياء مجردةً ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المُحَس (٨) .

فاذا استغرق الفكرُ مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئا من الحواس بتّةً ، فقد تناهى به الفكر إلى النوم . وصارت قوّته المصورةُ هى أقوى ما يكون على إظهار مثالها ، إذ ليس يشتغل عن إعطاء نفسه صورة معانى أفكاره الحسية ، فيراها كالحس ، مجردةً ، لا فصل بينهما بتّةً ؛ بل مع فكره فى كل ما فكر فيه

---

(١) فى اللاتينية نجد secundum profundationis cogitationis in eo ، أى : على قدر عمق التفكر فيه .

(٢) لم تتيسر قراءة هذه الكلمة غير المنقوطة ، والتى فيها نبرة فوق ما يلزم ، إلا بمساعدة النص اللاتينى ، حيث نجد : quando advenit ei أى : إذا حدث له .

(٣) زدنا هذه الكلمة ، لأن المعنى وتركيب العبارة يقتضيانها .

(٤) فى الأصل : ينادا .

(٥) هكذا فى الأصل ؛ وكأنما عبارة « عن أكثرها » زائدة ، أو لعله قد سقط شيء قبلها مثل « عند اشتغاله » . على أن فى الترجمة اللاتينية :

et similter accidit ei in reliquis sensibus, secundum modum (plurimum) eorum

أى : وكذلك يعرض له فى باقى الحواس بحسب حالتها [فى نسخة : بحسب حالة أكثرها]

(٦) يترجمها جيرارد virtus discretionis ، وهى ترجمة حرفية ، وهذا يؤيد ماتقدم فى هامش متقدم ، ص ٢٩٣ .

(٧) يقابلها فى الترجمة اللاتينية : facit eos invenire = تجعلهم يجدون (أى يستحضرون ، أو يتصورون) .

(٨) هكذا فى الأصل ؛ وفى الترجمة et non vacant a plurimo sensu = ولايتشاغلون عن الجزء الأكبر من الحس .

تظهر له صورة الفكر مجردة أنق (١) وأبين وأزكى من المحسوسة (٢) ، لأن الحساسة تنال محسوساتها بآلة ثانية (٣) تعرض لها القوة والضعف من خارج وداخل معاً ؛ وهذه القوة المصوِّرة تنال ما تنال بلا آلة ثانية ، لتعرضَ (٤) لها قوة أو ضعف ؛ بل إنما تنالها بالنفس المجردة . فليس يعرض فيها عكر (٥) ولا فساد ، وإن كانت فى الحى مقبولة بالآلة الأولى المشتركة [بين] الحس والعقل (٦) . وهذه القوة (٧) المصورة وغيرها من قوى النفس ، أعنى [فى] الدماغ (٨) ، فإن هذا العضو موضوع لجميع هذه القوى النفسية (٩) ؛ فأما الحس فموضوعٌ له آلاتٌ ثوانٍ (١٠) ، كالعين والسماخ (١١) والأذن والخياشيم والأنف واللسان والحنك

---

(١) فى الأصل : أنقا ، ويقابلها فى الترجمة : firmius أى أقوى .

(٢) فى الأصل : أذكا ، ويقابلها melius quam ui sensati ، أى أحسن من محسوسه

(٣) هذه الكلمات غير منقوطة ، وقد ضبطناها بمعونة الترجمة ، حيث نجد instrumento secundo = بآلة ثانية .

(٤) فى الترجمة اللاتينية : quare non accidit ei . أى : ولذلك لايعرض لها

(٥) فى الأصل : علر ، وقد قرأناها اجتهاداً ، لأنه يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة conturbatio ، ومعناها الاضطراب ؛ وقد تكون كلمة علر فى الأصل العربى : علة ، وبها أيضا يصح المعنى .

(٦) فى الترجمة الاتينية : communi sensui et rationi أى : المشتركة للحس والعقل ؛ وهى قراءة وجيهة أيضاً . وفى الأصل : بالآلة الأولى المشتركة الحس والعقل ؛ فلعله قد سقط منها كلمة بين ؛ بحيث يكون الصواب : بالآلة الأولى المشتركة بين الحس والعقل . والمقصود بالآلة الأولى الدماغ (المخ) كما يؤخذ من كلامه التالى . والذى يرجح تصحيحنا للعبارة أيضا ما نجده فى الترجمة اللاتينية : cum mento primo, communi sensui et rationi = بالآلة الأولى المشتركة للحس والعقل .

(٧) هكذا فى الأصل العربى ، ولكنا نجد فى الترجمة اللاتينية et sit haec virtus formativa وهذه هى القوة المصوِّرة . والأصل العربى أقرب إلى الصواب ، لولا أن كلمة : أعنى ، بعد ذلك ، تقطع مابين المبتدأ والخبر ؛ فلابد أنه قد سبقتها كلمات سقطت من الجملة مثل : فى النفس ، بحيث تكون العبارة : وغيرها من قوى النفس ، فى النفس ، أعنى [فى] الدماغ ؛ أو أن تكون كلمة : أعنى ، زائدة ، أو أخيراً أن ينتهى الخبر فى الجملة عند قوله : من قوى النفس ؛ وهذا فى رأيى أضعف الوجوه . أما الترجمة اللاتينية فهى هنا لاتسعفنا بشىء ، لأنها غامضة لغويا

(٨) زدت كلمة : فى ، لأنها فى اللاتينية scilicet in cerebro ، أعنى فى الدماغ (المخ)

(٩) يقابلها فى اللاتينية عبارة omnibus istis virtubus naturalibus = لجميع هذه القوى الطبيعية (١٠) فى الأصل ثوانى (١١) السماخ والصماخ للأذن بمعنى واحد

واللهوات وجميع العصب إلا يسير[١] ؛ فأما الدماغ ، وإن كان إذا دخل عليه فسادٌ[٢] ، فسد وجودُ القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ ، فإن الحس يعرض له مثل ذلك وما يعرض[٣] من هـذه الآلات الثوانى فى قوتها وضعفها ، فيكون إدراكه[٤] أضعف من إدراك التى لا آلات ثوانى لها ، فإن الأعراض له من جهتين تعرض كثيراً[٥] ، أعنى [من جهة] الآلة الأولى و [من جهة الآلات] الثوانى[٦] ؛ وقد يسلم[٧] أكثر ذلك فى الأولى ، وتعرض له الأعراض فى الثوانى[٨] ؛ فأما القوة المصورة فإنها تسلم كثيراً فى الآلة الأولى ، كما يسلم الآخر وتعدم الثوانى بتّةً[٩] ، فلا يعرض لها من جهتها عرض ، فتكون أفعالها

(١) لم أستطع قراءة هذه الكلمة غير المقوطة ، وقد كتبتها اجتهاداً ، من غير معرفة معناها ؛ ويقابل الأصل فى الترجمة اللاتينية عبارة : et omnes nervi tactus ؛ ويمكن بحسب قواعد النحو اللاتينى أن نترجمها على وجهين : وجميع أعصاب اللمس : أو ، وجميع لمس العصب . وقد يكون الأصل العربى الصحيح هو : وجميع العصب اللامس (اللمسى) .

(٢) يقابل هذه الجملة فى الأصل اللاتينى : nam sicut cum cerebro supervenit corruptio instrumento virtutum animalium . . . . etc. ، ومعناها : وكما أنه مع الفساد الذى يأتى للدماغ يأتى الفساد أيضا لآلة القوى الحيوانية (لعله يقصد النفسية) . . . . الخ . فلا بد من فهم الفكرة فى الأصل العربى طبقا لذلك ، لأنه هو الوضع المنطقى

(٣) فى الترجمة اللاتينية : .et, propter id quod accidit ex . . . etc ، أى : وبسبب مايعرض من . . . . الخ . ولكن منطق الفكرة يدل على أن « ما » معطوفة على «مثل» ، باعتبار أن آفة الحس من جهتين

(٤) الضمير يعود على الحس

(٥) فى الأصل اللاتينى ماترجمته : فإن الأعراض تعرض له من جهتين كثيراً ؛ وهو أسلوب أكثر استقامة

(٦) زدت بعض الكلمات للايضاح ولأن المعنى يتطلبها ؛ على أن فى الأصل اللاتينى scilicet instrumento primo et secundo = أعنى [لـ]لآلة الأولى والثانية .

(٧) فى الترجمة : salvatur = يسلم

(٨) فى الترجمة in secundo = فى الثانية .

(٩) فى الترجمة ماترجمته : كما تسلم الأُخَر ، وتُعدم فى الثانية sicut salvantur aliae et privantur in secundo .

أبداً ووجوداتُهـا (١) مجردة متقنة (٢) ؛ وأما الحس ففى كل الأحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثوانى اختلافا دائما ؛ فلذلك ما يكون وجودُ القوة المصورة موجوداتِها (٣) التى يجدها الحس مع طينة ، أتقنَ وأبين .

وأيضاً فلأن الصورة التى فى الطينة تتبع الطينة — فإنه ليس كلُّ طينه تقبل كلَّ صورة؛ فإنا إن طبعنا بطابع واحد شمعاً صافياً وطيناً صافياً [وطيناً كدراً] (٤) وحصى كدراً ، خرجت الآثار فيها مختلفة على قدر الطين (٥) ؛ فإن ألطفها أجزاء وأبعدها من التحلل أقبلها للصورة وأشدُّها تـأديةً (٦) لأسرار الصورة —

كذلك المحسوسات مُتَّبعةٌ حواملَ محسوساتها ، فنجد فيها الـكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة ؛ وأما القوة المصورة (٧) فليس تنال الصورةَ الحسية مع طينتها، فليس يعرض لها الفساد العارض من الطينة ؛ ولذلك ما توجد الصورةُ النومية أتقن وأحسن (٨) ؛ وأيضاً فإنهـا تجد ما لا تجد الحواس بتة ؛ فإنها تقدر أن تركب الصور ، فأمّا الحس فلا يركب الصورة ، لأنه لايقدر على أن يمزج (٩) الطين ولا أفعالها ؛ فإن البصر لايقدر على أن يوجدنا (١٠)

---

(١) فى الأصل : ووجوددداتها ؛ وهو خطأ بلاشك ، خصوصا لأن الدال الأولى قد زيدت بعد كتابة الـكلمة . أما معنى كلمة « وجوداتها » فأغلب الظن ، بحسب اصطلاح الـكندى ، أن يكون معناها : « ماتجده » أى « ماتستحضره أو تدركه » ، خصوصا وأنه يقابلها فى الترجمة اللاتينية كلمة : inventiones ، ولها هذا المعنى الذى ذكرناه

(٢) يقابلها فى الترجمة nudae et manifestae ، أى : عارية (خالصة) وواضحة

(٣) يقابل هذا الـكلام فى الأصل اللاتينى : quapropter fit quod virtus formativa invenit sua inventa, quae invenit sensus cum materia,firmius et manifestius = فلذلك يكون أن القوة المصوِّرة تجد الأشياء التى تجدها ، وهى التى يجدها الحس مع مادة ، أقوى وأظهر

(٤) مابين القوسين المضلعين موجود فى الترجمة اللاتينية = et lutum turbidum

(٥) فى الترجمة : secundum quantitatem luti = على حسب كمية الطين ، وذلك غير دقيق

(٦) غير منقوطة فى الأصل ؛ وقد قرأناها بحسب الكلمة اللاتينية : reddere ، ومعناها يؤدى

(٧) فى الترجمة اللاتينية نجد virtus formrtiva sensibilis = القوة المصوِّرة الحسّية

(٨) ونجد أيضا : et propter illud invenimus formam somnalem = ولذلك مانجد الصورة النومية .... الخ ، والترجمة اللاتينية هنا غير دقيقة

(٩) هكذا أيضا فى الترجمة (١٠) يعنى يمثل لنا أو يصوّر لنا أو يجعلنا ندرك

إنساناً له قَرْنٌ أو ريشٌ أو غير ذلك مما ليس للانسان فى الطبع ، ولا حيواناً (١) من غير الناطق ناطقا ؛ فانه لا يقدر على ذلك ، إذ ليس هو موجوداً (٢) فى طينة من المحسوسة (٣) بتةً التى (٤) له أن يجد الصور بها؛ فأمّا فكرنا فليس بممتنع عليه (٥) أن يوهم الإنسانَ طائراً أو ذا ريش، [وإن لم يكن ذا ريش] (٦) ، والسبعَ ناطقا . وهذه القوة المصورة إنما هى مصورة الفِكر الحسية ؛ فأى فكرة عرضت لنا (٧) عند تشاغلنا (٨) عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا (٩) مجردة بغير طينة ، فوجدنا فى النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس (١٠) بتةً .

فقد تبين [لنا] (١١) إذَنْ ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذَنْ هى استعمالُ النفسِ الفكرَ ورفعُ استعمال الحواس من جهتها ؛ وأمّا من الأثر نفسه (١٢) فهى انطباعُ صور كل ما وقع عليه الفكر من ذى صورة ، فى النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس استعمالَ الحواس ولزومها استعمالَ الفكر .

---

(١) فى الأصل حيوان

(٢) يقابلها فى اللاتينية inventum ؛ فقد يجوز أن المترجم يستعمل الفعل invenire لا فى معنى الإدراك والتخيل والتصوّر فحسب ، بل فى معنى الوجود أيضا

(٣) يقابل هذا فى الترجمة : فى طينة من التى يمكن أن يجد الصور فيها

(٤) فى الأصل : الذى ؛ والضمير فى الترجمة (cuius) يحتمل أن يشير إلى المذكر وغيره.

(٥) فى الأصل : عليها

(٦) هذه الزيادة موجودة فى الترجمة ، أما كلمة السبع فتترجم بكلمة lupus = ذئب

(٧) يقابلها فى الترجمة ei = له (أى للحس)

(٨) فى الترجمة : apud vacationem suam = عند تشاغله

(٩) يقابلها فى اللاتينية nobis = لنا ، بدون تغيير الضمير ، كما فى الكلمات السابقة

(١٠) يقابل هذه العبارة quod non invenimus cum sensu omnimo أعنى ما لا نجده بالحس بتة — وهذا ، إلى جانب غيره ، يدل على وجود خلاف يسير بين النسخة التى اعتمد عليها المترجم اللاتينى و بين هذه النسخة التى ننشرها

(١١) زدتها بحسب الترجمة اللاتينية

(١٢) فى الترجمة : ex impressione vero sua = أما من جهة أثره ؛ وهو يقصد أثر الرؤيا . والكندى يحاول أن يعرف هنا الرؤيا من حيث الأثر أى الانطباع (impressio). والترجمة اللاتينية فيها بعض التصرف

فأما لماذا نرى الأشياء قبل كونها ؟ [ولماذا نرى الأشياء بتأويل أشياء دالّة على أشياء ، قبل كونها][1] ؟ ولماذا نرى أشياء تُرينا أضدادها ؟ ولماذا نرى أشياء فلا نراها ، ولا نرى لها تأويلا ، ولا نرى أضدادها بتّةً ، فإن العلة فى ذلك ما للنفس من العلم [بها][2] بالطبع وأنها موضع لجميع [أنواع][3] الأشياء الحسية والعقلية .

فقد قال ذلك أيضاً قبلنا أفلاطون ، حكيم اليونانيين ؛ واقتناه وحكاه عنه فيلسوفهم [المُبَرَّز][4] أرسطوطاليس فى الأقاويل النفسية[5] ؛ وإنما قال ذلك أفلاطون ، إذ كانت الأشياءُ المعلومة[6] جميعا إما محسوسه وإما معقولة ، وكان للنفس وجدان المعقولات ووجدان[7] المحسوسات . وكان يقول إن النفس حاسة [أعنى][8] أنها تجد المحسوسات فى ذاتها ، ويقول عاقلة ، [أعنى][9] أنها[10] تجد المعقولات فى ذاتها .

وليس المحسوس فى النفس شيئاً[11] آخر غير الحاس[12] ؛ فإنه ليس ثَمَّ غَيْرٌ وغَيْرٌ ، إنما هى ذات واحدة بسيطة ؛ فالحاسّ منها فى حال حسيّته ليس هو غير المحسوس ، لأن المنطبع[13] فيها هو المحسوس بعينه ، أعنى صورة المحسوس :

---

(١) زيادة فى الترجمة اللاتينية (٢) و (٣) زيادة بحسب الترجمة

(٤) زدناها لوجودها فى اللاتينية famossimus ومعناها : الأشهر ، ولكنى آثرت المبرَّز لاستعمال الكندى لهذه الكلمة عند كلامه عن أرسطو فى كتاب الفلسفة الأولى ؛ أنظر ص ١٠٣ مما تقدم

(٥) يقابلها فى اللاتينيه : in sermonibus naturalibus = فى الأقاويل الطبيعية

(٦) فى الأصل المعلولة ، وهو خطأ ، لأنه يقابلها فى اللاتينية res notae = الأشياء المعلومة

(٧) يقابلها فى الترجمة : cum inventione = بوجدان

(٨) زدتها طبقا للترجمة

(٩) زيادة تتطلبها العبارة (١٠) يقابلها فى الترجمة quoniam = لأنها

(١١) فى الأصل : شىء

(١٢) تجد هذه الفكرة فى رسالة العقل ، وفى كتاب فى الفلسفة الأولى

(١٣) فى الأصل : النطبع دون نقط ، وقد صححتُ بما يتطلبه المعنى ، ويقابلها فى الترجمة abscisum أى المنقطع ، وهو خطأ بلا شك ، على أنه لابد من الاحتياط فى فهم قوله : هو المحسوس بعينه ، لأن المحسوس هنا هو المحسوس من الشىء ، يعنى صورته

فليس الصورة [١] فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هى فى تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة [٢] .

وكذلك معقولها ، فإنه ليس غير القوة منها المسماة عقلا، إذ كان معنى قولنا: «محسوس» إنما هو الأشخاص ، وقولنا : « معقول » ، إنمـا هو الأنواع وما فوق الأنواع إلى جنس الأجناس ، فإن القوة الواحدة [٣] المحسوس [٤] التى هى مشتركة للحيوان أجمع [هى الواحدة] [٥] صور أشخاص الأشياء ، أعنى الصور الشخصية التى هى اللونية والشكلية والطعمية والصوتيـة والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين ؛ والقوة الواحدة المعقول ، التى هى موجودة للإنسان ، هى الواحدة أنواعَ الأشياء وتمييزات أنواعها وما لحقها .

فإذا كان المحسوس موجوداً فى النفس، فليس الحاس فى النفس غير المحسوس؛ وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول فى حال وجود النفس المعقولَ ؛ فإذَنْ العقل فى النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس ، إذا كانا موجودَيْن للنفس؛ فأمّا قبل أن يوجَـدا ، فإن المحسوس هو صور الأشخاص ، والمعقول هو صور ما فوق الأشخاص، أعنى الأنواع والأجناس [٦] ؛ والأجناس والأنواع والأشخاص هى جميع المعقولات ، فهى إذا كانت للحاسّ العاقل ، أى موجودة لنفسه ، فهى جميعاً فى نفسه ؛ فلذلك قال أفلاطن إن النفس مكانٌ لجميع الأشياء المحسوسة والمعقولة ؛ فإذَنْ النفس علاّمة بالطبع ، لأن العلم أجمع إنما هو للحس والعقـل وما جانسهما وعمّهما [٧] .

---

(١) فى الترجمة : الصور

(٢) فى الترجمة immo ipsa in illa dispositione essentiae suae invenit illam formam = بل هى فى تلك الحال من أحوال ذاتها تجد (تدرك) تلك الصورة

(٣) غير منقوطة ، ولا شك أنها : الواجدة ، بمعنى المدركة التى تجد فى ذاتها

(٤) فى الأصل : المحسوسة ، وهو غير متمش مع العبارة

(٥) زدتُ مابين القوسين لأنه لابد منه لإقامة التقابل بين هذا الكلام وبين مايلى، ويظهر أن هذه الزيادة قد سقطت فى الأصل العربى ، وهى موجودة فى الترجمة اللاتينية

(٦) لامقابل لكلمة الأجناس هذه فى الترجمة اللاتينية

(٧) يقابل هذه الكلمات الأخيرة فى الترجمة : et illis quae sunt de genere eorum et specie ipsorum = وما هو من جنسهما ونوعهما

فإذن[١] قد يقرب أن يَتَبَيَّنَ ما العلة فى اختلاف أحوال الرؤيا فى تقدمة معارفها ؛ فإن النفس ، لأنها علامة يقظانة حيّة ، قد ترمز بالأشياء قبل كونها ، أو تنبى بها بأعيانها ؛ فإذا كان الحى مُتَهَيِّئاً[٢] لكمال القبول بالنقاء[٣] من الأعراض التى يفسد بها قبولُ قوى النفس ، وكانت النفس قويةً على إظهار آثارها[٤] فى آلة ذلك الحى[٥] ، أدّت الأشياء أعيانَها قبل كونها ؛ وعلى قدر حاله[٦] فى التهيؤ كذلك[٧] يكون كثرة مايؤدّى الأشياء أعيانها ؛ فإن أحوال الآلة الواحدة من أحوال النفس ، أعنى [فى][٨] أشخاص ذوى الأنفس التامة ، أعنى الإنسانية ، قد تختلف فى الأزمان ، فتكون مرة أقبل ومرة أضعف قبولا ؛ فهذه هى العلة فى الرؤيا التى تُقَدِّم الإنباء بالشىء عينه قبل كونه .

فأما الرامزة[٩] فإنها إذا كانت الآلةُ أقلَّ تهيّؤاً لقبول إنباء النفس الحى[١٠]

---

(١) يقابل هذا الكلام فى الترجمة : .... et quia iam appropinquatur ut ostendamus tunc dicamus ete, = فإذ قد يقرب أن نبين ما العلة ..... فإنا نقول إن النفس لأنها علامة بطبيعتها اليقظة الحاسة ... الخ ؛ فبين الأصل العربى والترجمة فرق

(٢) فى الأصل : متهى

(٣) فى الأصل : بالنقا

(٤) يقابلها فى الترجمة impressiones suas = آثارها . وفى الأصل العربى نجد : آثارما ولا يمكن أن يكون لذلك وجه صحيح إلا بتكلّف

(٥) هكذا فى الأصل العربى ؛ ويقابل ذلك فى الترجمة عبارة in instrumento essentiae vivi = فى آلة ذات الحى ، وهذه قراءة بعيدة ؛ ولعل كلمة : « ذلك » كانت « ذات » خطأً فى النسخة التى اعتمد عليها المترجم اللاتينى

(٦) فى الترجمة اللاتينية : على قدر حالها ، ويعود الضمير على النفس ، فى هذه العبارة وفى فعل يؤدى بعد ذلك ؛ وهذا أقرب الى منطق الفكرة ؛ ويسمح الضمير فى الترجمه (suae) بأن يعود على الآلة أو الحى أو النفس

(٧) فى الأصل العربى : لذلك ، وهى خطأ

(٨) زيادة بحسب الأصل اللاتينى

(٩) لعل الرامزة هى الرؤيا الرامزة ، وإلاّ فالذى يقابلها فى الترجمة هو كلمة innuitio ، ومعناها الرمز أو الإيماء ، والضمير يعود على الرمز ، بحيث تكون ترجمة الأصل اللاتينى هى : فأما الرمز فإنه إذا كانت الآلة ... الخ

(١٠) لامقابل لكلمة : « الحىّ » فى الترجمة

بها[١] ، بالأشياء[٢] ؛ فإنها حينئذ [تحتال أو تتلطف][٣] لاتخاذ الحى ما أرادت اتخاذه إياه بالرمز : مثلا أقول كأنها أرادت أن تُرِيَه سفراً ، فأرته ذاته[٤] طائرة من مكان إلى مكان ، فرمزت له بالنُّقْلة ، وذلك[٥] إذا لم تَقْوَ الآلةُ على أن تقبل أسباب الفِكَر النقية ؛ فإنه ، كما أن الأحياء النامين[٦] يوجد منهم من يفكر فى الشىء قبل كونه ، فيستعمل الفِكَرَ الصحيحة[٧] بالمقدمات الصادقة [المؤدية] لمثل ذلك الشىء المولِّدة حقيقةَ النتائج العظيمة [لكل][٨] ما فكر فيه ، فينبىء بالأشياء قبل كونها ، وتضعف أحوال ناس آخرين عن تخريج مثل تلك الفِكَر[٩] ، فيصير اعتقادهم[١٠] ظنونا — والظن ذو طرفيْن متناقضيْن ، أعنى هو كذا ، وليس هو كذا ، فإنْ اتفق وقوعُ الظن على حقيقة الشىء كان صادقا ، وإنْ اتفق وقوعه على نقيض الحقيقة كان ظنا كاذبا — وكذلك يعرض فى الرؤيا ،

---

(١) الضمير فى بها يعود على الآلة

(٢) كلمة : بالأشياء ، مرتبطة بالإنباء ؛ على أنه يقابل كلمة الأشياء فى الترجمة كلها : de nominibus = بالأسماء ؛ والترجمة فى هذا الموضع مؤداها أن الآلة أقل قبولا « لإنباء النفس الذى به تُنبىء النفس بالأسماء عنها » = (ad recipiendum praevisionem animae, qua enuntiet de nom nibus ab eis) ، وهذه الترجمة لاشك أنها عن أصل مغلوط فى هذا الموضع

(٣) هذه الزيادة غير موجودة فى الأصل العربى ، وقد زدتها لتقابل الكلمة اللاتينية : subtiliatur = يتلطف

(٤) فى الأصل العربى : دابه ؛ وهذا بعيد ، خصوصا لأن المقابل اللاتينى هو كلمة ipsum = ذات ، نفس (لا بمعنى الجوهر ، بل بمعنى الشخص)

(٥) فى الترجمة نجد et simliter = وكذلك ؛ وهذه قراءة جائزة بحسب السياق السابق والتالى

(٦) يقابلها فى الترجمة de hominibus vivis = من الأناسى الأحياء . والمؤلف يستعمل الحى فى معنى الإنسان ، غالبا

(٧) فى الترجمة نجد et utitur cogitatione sua sana = فيستعمل فكره الصحيح ، وقد زدت كلمة : « المؤدية » إكمالا للمعنى

(٨) هذه الكلمة لابد منها للمعنى ، ولها مقابل فى الأصل اللاتينى

(٩) نجد فى الترجمة ab hoc ut egrediatur huiusmodi = عن أن تخرج مثل تلك الفكرة منها

(١٠) يقابلها فى الترجمة : credulitates = اعتقادات

إذا قصرت عن نظم الفِكَر من المقدمات الصادقة (١) ، فتصير فكرتُها ظنّة ؛ فما وقع على حقيقة الشيء كان تأويلا ، أعنى ما يُرْمَز به ؛ وما وقع على نقيض الحقيقة كان ما يدل على ضدّ ما يرى الحىُّ من الرؤيا .

فبهذا المعنى تضطر النفس إلى الرمز (٢) ، وهو من التمثيل فى المستيقظ (٣) ، كما ذكرنا ؛ [فـ] الحزر ، أعنى الظن ذا الطرفين ، [هو] الذى (٤) يصدق تارة ويكذب تارة ؛ فإن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً ، كما يفعل الظانُّ ظناً قويا الواقع (٥) بحقيقة الشيء ، وإنْ لم يعلم ذلك علماً تاماً مبرهناً (٦) ، فإنه لا يقع (٧) بحقيقة الشيء ؛ فأما الضعيفة فى الظن فكالضعيفة الظن فى اليقظة (٨) ، فإن كل واحد منهما يوافق الحق تارة ويوافق الباطل تارة ؛ فأما إذا ضعفت الآلة عن قبول قوة الرمز الذى هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالضد ، فإن الظانّ أبداً ظناً

(١) لامقابل لهذه الكلمة فى الترجمة . على أن المترجم يترجم كلمة مقدمات هنا بكلمة antecessiones ، خلافا لترجمته لها قبل ذلك بكلمة : propositiones

(٢) يقابل هذه الجملة فى الترجمة عبارة Estae ergo sunt intentiones cogentes animam ad visionem vel ad innuitonem = فهذه هى المعانى المضطرةُ النفسَ إلى أو الى الرمز

(٣) لعله يقصد أن الرمز فى الرؤيا هو بمثابة التمثيل فى حالة اليقظة ، أعنى تمثيل الشيء بما يشبهه . وفى الترجمة : et est de assimilatione in vigilatione = وهو من التمثيل الرؤيا فى اليقظة

(٤) الحزر هو تقدير الشيء بالحدس ؛ وكلمة : الذى ، لامقابل لها فى الترجمة اللاتينية ، بحيث تكون جملة : يصدق ، خبراً لكلمة الحزر بعد جملة اعتراضية ؛ فلعلها زائدة ، أو لعلها : هو الذى .

(٥) هكذا فى الأصل ، ويقابلها فى الترجمة كلمة cadens = واقعاً

(٦) نجد فى الترجمة هنا زيادة يسيرة شارحة هى: scilicet argumentatione = أعنى بالدليل

(٧) فى الترجمة quoniam cadit = لأنه (فإنه) يقع ؛ وعلى هذا الوجه يكون الكلام استمراراً لما تقدم قبل الجملة الاعتراضيه . أما إذا قرأنا : لايقع ، فلا بد أن هذا يشير إلى شيء قد سقط من النص ، يختص بالرمز غير الصادق . والترجمة اللاتينية لاتسعفنا هنا بعونة

(٨) قد يجوز أنه سقط من النص كلام (مثل : « فى النوم » ، بعد كلمة الظن الأولى) به تتم المقارنة الصريحة . أما الترجمة فهى : Qui autem est debilis cogitationis est strictae cogitationis in vigilia = ومن هو ضعيف الفكر فهو قاصر (مقطوع أو ضيق) الفكر فى اليقظة

ضعيفاً هو المخطىء ، فالضد إذن أبداً حق ؛ وهذه هى الرؤيا التى تُرى رائيَها ضد ما يَرى فى منامه ، كالذى رأى إنساناً مات ، فطالت مُدَّته ؛ ورأى إنساناً افتقر ، فكثر ماله ، وما كان كذلك ؛ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذى لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب ، فإنه ليس لها نظم يُحكى[١] ولا شرائط توافق وتخالف ، كالذى يعرض للمختلط المفكر[٢] فى اليقظة ؛ لأنه ربما أراد أن يؤلف اللفظ فضلا عما لطف من[٣] الكلام العام ، فيلفظ بنكس القول وتخليطه ، وهم الذين تسميهم العامة كثيرى السقط فى اللفظ ، كالمحكى عن حمزة بن نصر وذويه[٤] ؛ وهذه الرؤيا التى على هذا المثال هى المسماة أضغاثاً[٥] ؛ وإنما اشتق لها هذا الاسم من الأضغاث أنفسها ، فإن الضغث عضو من شجرة ميتة ؛ فإنما هو مشارك للشجرة بالاسم ، بالشبه البعيد ؛ فكذلك هذه الرؤيا مشاركة للرؤيا المُنْبِئَة[٦] ، بالاسم ، لا بصدق المعنى .

وأما العلل القريبة المُنيمة للحىّ فهى بردُ الدماغ وابتلاله ؛ فإنه إذا برد وابتلّ استرخى[٧] عن حال اعتداله وتَهيُّئه للحركة الحسية ، إذ آلات الحس منبعثة وناشئة من الدماغ ، كما قد بينّا فى الأقاويل المشاكلة لذلك ، أعنى فى القول

---

(١) فى الأصل يحكا ؛ ويقابل الجملة فى الترجمة non est ei ordo, quo narratur = فليس لها نظم يُحْكَى به .

(٢) هكذا فى الأصل ، ويقابل الجملة فى اللاتينية quod accidit permiscenti cogitationes in vigilia = كما يحدث لمن يخلط الأفكار فى اليقظة

(٣) فى الأصل : عن ، وهو خطأ

(٤) فى الأصل : حزة من بصير وذويه ، دون نقط ، ويقابلها فى الترجمة sicut narratur de Hamet filio Nazir, et aliis = كالذى يحكى عن حامت بن نزير وآخرين . ولم أستطع أستطع التحقق من صحة الاسم ، وقد يكون حمزه بن نصير ؛ على أن ابن الجوزى يذكر فى كتابه « أخبار الحمقى والمغفلين » (ط . دمشق ص ٢٤) أخبار أحمق يسمى حمزة بن بيض ، فلعله هو .

(٥) فى الأصل أضغاث .

(٦) هذه الكلمة غير منقوطة ، فلعلها أن تكون : المبينة أو المنبئة ؛ ويترجمها المترجم اللاتينى بلفظ mortua = ميتة ، وهو خطأ ظاهر ، مصدره خطأ فى الأصل العربى أو فى قراءته .

(٧) فى الأصل : استرخا .

على طبيعة الحيوان ، فتركتْ النفسُ استعمالَ الحواس لعسرة ذلك ، ومالت إلى الفكرة ، فحدث [1] النوم وما يُرى [في] [2] النوم .

وأما العلة المرطبة للدماغ والمبردة له ، فإنه غُـؤورُ [3] الحرارة فى باطن بدن الحى و بردُ أطرافه وارتفاعُ البخـار الرطب اللطيف بغؤور [4] الحرارة فى باطن البدن ، إلى الدماغ ؛ ومن الدليل على ذلك أنا إذا أكثرنا من الطعام الرطب البارد وسكنت حركاتُـنا ، فبرد ظاهرُ أبداننا ، و بطنت الحرارةُ ، استرخت حواسُنا ، وثقل علينا استعمالُـها ، وانطبق ما كان منها استعمالُه بالفتح ؛ و إن كان الحى على حال لا يقدر على أن يطبقه ، هيأت [5] الطبيعة له ما يريحه من الحس [6] ، كالذى يعرض للعيون ، فإنها تقلب سوادها وتخفيه تحت الأجفان العليا : و إنْ كان طبع الحيوان مما يمكن سواد ناظره أن يتسع و يضيق ، كما هو موجود فى الهرر والأرانب وسباع الطير وما كان كذلك ، فإنهـا متهيئّة لتضييق سواد ناظرها وتوسيعه ، والجفن متقلّـص ضيق السواد ، حتى يصير فى حال لا يحس بثقل استعمال الحس على الحيوان [٦م] ، مع برد الدماغ ورطوبته ؛ حتى إنا إذا أرَدْنا استدعاء النوم سكنّا أبداننا من الحركة ، وأطبقنـا أبصارنا [7] ، واحتلنا لإظلام موضعنا ، و باعدنا عنا الأصوات ، لِأنْ يبطلَ استعمال الحواس ، فيكون النوم الذى حدَدْنا فى أول كتابنا هذا .

---

(١) فى الأصل محدث ، وقد صححت بفضل الترجمة .

(٢) زيادة موجودة فى الترجمة ، فإن تركناها ، وجب أن نقرأ : يُـرى النومُ ، وهو غير صحيح .

(٣) فى الأصل : عوور ؛ ولا شك فى أنها غؤور ، من غار الشىء غوراً وغُـؤوراً وغياراً ، بمعنى ذهب مُتَـعَـمقا وسَـفُـل ؛ أما القابل اللاتينى فهو profundatio = غَـوْر ، تعمّـق

(٤) فى الأصل : بعوور ؛ وقد صححناها نظراً لأن القابل اللاتينى هو propter submersionem = بسبب غور (انغمار) .

(٥) فى الأصل : هيث .

(٦) فى الترجمة نجد : natura praeparat eis quod ipsos chaudat a sensu = هيّأت لها الطبيعة ما يغلقها يحجبها عن الحس .

(٦م) فى الترجمة ما نصه العربى : لا يحسّ بشىء بسبب ثقل استعمال الحس ... الخ .

(٧) فى الترجمة palpebras = الجفون .

ومن الدليل [١] أيضا على ذلك أنا إذا أبطأنا الفكر [٢] إبطانا شديداً ، وأكببنا على النظر فى الكتب والفكر فيما فيها وسكنت أعضاؤنا [٣] لذلك ، فبرد ظاهرُ أبداننا [٤] ، لعدم الحركة العارضة ، استرخت حواسُّنا ، وثقل علينا الحس ، وعرض لنا النوم ، بما يَرْفَعُ [٥] ما بطن من الحرارة من البخار الرطب البارد إلى أدمغتنا .

ومن ذلك أيضا ما يعرض لنا فى عقب التعب [٦] الشديد ، ما لم يكن فى أبداننا حرارة غريبة خارجة عن الغريزة [٧] ؛ فإنا نحتاج إلى تسكين أبداننا من الحركة المتعبة ، فإذا سكّناها بطنت الحرارة وارتفعت إلى أدمغتنا تلك الأبخرة الباردة الرطبة ؛ وقد [٨] تعيننا الطبيعة على ذلك عونا شديداً ، فإن ذلك جنس من سياستها للأبدان [٩] ، لأن النوم يفعل سكونَ الأعضاء من الحركة وتفريغَ [١٠] الآلة الهاضمة للهضم وإفادةَ البدن من الغذاء خلفا من كل ما سال وتحلل منه

---

(١) فى الترجمة : et de significationibus = ومن الأدلة .

(٢) فى الترجمة : cogitationem nostram = فِكْرَنا .

(٣) فى الترجمة : et quiescere facimus membra nostra = وسكّنا أعضاءنا .

(٤) فى الترجمة tunc infrigidatur . . . etc. = برد عند ذلك ... ؛ فالمترجم يعتبر من هنا مبدأ جواب كلمة إذا .

(٥) هذا الشكل بحسب الترجمة ؛ وفاعل يرفع هو كلمة « ما » التالية لها .

(٦) فى الترجمة in successione laboris vehementis = فى عقب العمل الشديد . أما التعب فمقابله اللاتينى الحقيق هو : fatigatio .

(٧) فى الترجمة : خارجة غريزية ، وهو خطأ .

(٨) هذا الكلام معطوف ، فى الترجمة ، على ما قبله ؛ وذلك فى جملة واحدة ، وهو غير وجيه .

(٩) هنا نجد الترجمة اللاتينية سيئة ، وهى ربما كانت عن أصل مغلوط ، لم يستطع المترجم تصحيحه ، فعبارته هى : illud enim bonum fit ex actu eorum corporibus = فإن هذا الخير يحدث من فعلها للأبدان . ولا شك أن المترجم اللاتينى قرأ كلمة : جنس ، على أنها كلمة : خير .

(١٠) فى الترجمة : et evacuat = ويفرغ .

بالتعب ، مع تفريغها أيضا الحرارة لطبخ ما فى باطن البدن ببطونها فى باطنه [١]؛ وهذه هى العلة التمامية [٢] لكون النوم [٣] .

فإن بارىء الكل ، جلّ ثناؤه ، صيّر للحيوان زمانا للراحة وعمل الآلات والقوى التى للغذاء [٤] النامى [٥] لجسم الحىّ ، إذ هو متحلّل سيّال ؛ فإنه لا يكمل ما يملأ ويُربى [٦] جسم الحى ، مع ما يسيل منه دائما ، إلا [٧] ما يشبه الدعة والهدوء والنوم [٨] ، بالقوة على الهضم ؛ فإنه لو لم يكن له راحة نومية [٩] تفرّغ الطبيعة للهضم بكمال ، وتمنعها الانقسام فى قوتها [١٠] ، للحس والهضم ، لم يكن قسم الهضم مع استعمال الحس يبلغ ما يملأ ما يفرغ من أعضاء جسم الحى وينفد [١١] من قواه [١٢] ؛ ومن الدليل [١٣] على ذلك أن الذين تبرد قواهم

---

(١) فى الترجمة : quod est in interioribus corporis concavitatibus et in suis interioribus = « ما فى التجاويف الداخليــة للأبدان وما فى بواطنها » ؛ وهو لا يطابق النص العربى تماما .

(٢) فى الترجمة causa finalis = العلة التمامية (الغائية ؟) .

(٣) فى الترجمة ipsius somni = للنوم ذاته . (٤) فى الأصل : للغدى .

(٥) هكذا فى الأصل ؛ ويقابلها فى الترجمة faciens quiescere = المريح . على أن نما ينمى ، من الأفعال المتعدية (نماه بيت كريم) .

(٦) فى الأصل غير منقوط ولا مشكول .

(٧) فى الأصل : ما لا يشبه ، وقد أسقطت ال « لا » ، تمشيا مع المعنى وطبقا للترجمة اللاتينية .

(٨) فى الترجمة id est somno = أعنى النوم .

(٩) قرئت بمساعدة الترجمة (quies somnifera = راحة جالبة للنوم) .

(١٠) فى الأصل : فى قربها ؛ وقد صححناها ، لأن المقابل اللاتينى لها هو in virtutibus suis = فى قواها ؛ ويشير الكندى إلى انقسام قوة الطبيعة ، فيما بعد .

(١١) فى الأصل : وبعد ؛ وقد صححناها بكلمة : ينفد ، تمشيا مع المعنى ؛ على أنه قد يجوز أنها فى الأصل : ما نفد ، أو بعد ، أو ما يعدم . أما المقابل اللاتينى فهو replere quod evacutur de membris corporis viviet quadam parte virtutis = يملأ ما يفرغ من أعضاء جسم الحى ومن بعض قواه .

(١٢) هذه الجملة كلها من عند قوله : فإنه لو لم يكن ... إلى قوله : وينفد من قواه ، هى من حيث المعنى والمقدمة والنتيجة جملة واحدة . ولكن المترجم اللاتينى يترجمها بتصرف يوهم الخطأ ، بسبب تقسيم الجملة وتغيير صورة الفكرة .

(١٣) فى الترجمة et de significationibus = ومن الأدلة ، والترجمة غير دقيقة على كل حال ، لأن معنى الدليل فى اللاتينية هو argumentatio .

لشدة التعب أو لشدة الاستفراغ بالباه أو الأدوية ، يُؤمرون بالنوم لتقوى[(١)] طبائعهم على الزيادة فى الهضم ؛ ونجدهم إذا تيقظوا بعد النوم الكائن فى ذلك ، تنبهوا ، وقد زال عنهم الضعفُ الذى فعله الاستفراغ والنقص[(٢)] والتعب[(٣)] والأدوية كلُّه أو أكثره ، وعادت قواهم ؛ وكذلك يعرض لمن دام سهرُه شدّةُ اليبس وغؤور الأصداغ والعينين ويبس جلدة الوجه على العظم وتقلّص الشفتين[(٤)] وجمود الريق ، كالذى يعرض لمن استفرغ بالدواء وبالباه ، أو فناء الرطوبة الغريزية التى فناها سبب الموت ، لقلة ما تقوم به الطبيعة من الهضم مع السهر ، إذْ قوتُها مقسومةٌ للحس ولجميع أعمال النفس ، حتى إن من دام سهرُه ، وإن كثُر غذاؤه ، سريع فناء الرطوبة والموت ؛ ومن كثر نومه من الأغذية[(٥)] الموافقة فى إعانة[(٦)] النوم على الهضم ، عظُم بدنُه ورطب لكثرة الغذاء .

فإذْ قد تبيّن ما علل النوم القريبة والبعيدة ، فقد ظهرت منفعة النوم فى ماذا هى ؛ فهو[(٧)] ، كما قدمنا ، نافع فى تكميل الغذاء وإعانة الطبيعة على بنية[(٨)]

---

(١) فى الأصل : لتقوا .

(٢) فى الترجمة expulsio = الإخراج .

(٣) فى الترجمة : per laborem = بالعمل أو التعب .

(٤) فى الترجمة فى هذا الموضع زيادة فى ذكر أعراض السهر : زوال لحم المنخرين ، حتى يصير الأنف محدداً ، وتقلص الجفنين .

(٥) هكذا فى الأصل ، وهو جائز ، إذا فهمنا : « من » على أنها تدل على السببية . أما فى الترجمة فنجد : cum cibis = بالأغذية .

(٦) غير واضحة تماما فى الأصل العربى ، وقد قرأتها بمعونة الترجمة حيث يقابلها لفظ adiutorium = عَوْن ، إعانة .

(٧) فى الأصل العربى : فيماذا هى فيه كما قدمنا نافع فى ... الخ . وقد آثرتُ الوقف عند كلمة هى ، واعتبار كلمة فيه تحريفا لكلمة فهو ، وذلك طبقا للترجمة اللاتينية ؛ وقد يجوز أن يكون الصواب : فيماذا هى فيه ؛ فهو نافع ... الخ .

(٨) فى الأصل غير متميزة ، وقد قرأتها : بنية . ويقابلها فى الترجمة كلمة تقوية .

الأبدان وتقويتها ، أعنى إخلاف [١] ما نفد [٢] منها .

فهذا فيما سألت كاف بحسب موضعك من النظر ؛ كفاك الله مُهِمّات الأمور ! والحمد لله ، وليّ الحمد ومستحقّه ، حمداً كفاء [٣] نعمه على جميع خلقه [٤] .

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الأصل : اختلاف ؛ وهو غير مؤدٍّ إلى معنى ، فالصحيح هو : « الإخلاف » ، بمعنى التعويض وإعطاء ما يخلف المفقود أو النافد ؛ ويقابلها فى الترجمة كلمة restauratio = إعادة الشىء إلى ما كان عليه .

(٢) فى الترجمة qnod elongatum est ex eis = ما بعد منها .

(٣) فى الأصل : كفا ، بدون نقط ولا همزة .

(٤) هذا الدعاء غير موجود فى الترجمة ، ونجد فى آخرها ما ترجمته : ولأجله (النوم ؟) هذه الرسالة ، انتهى .

رسالة الكندى فى العقل

مقدمة

هذه رسالة تبين المعانى التى تستعمل فيها كلمة « العقل » ؛ وهى أول حلقة بالعربية فى سلسلة الرسائل الفلسفية ، التى تعالج نفس الموضوع ، والتى نجدها فى الفكر العربى بعد الكندى ، خصوصا عند الفارابى وابن سينا وابن رشد .

والمؤلف يذكر أن بيانه للمسألة إنما هو « على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين » ؛ غير أنه يعتبر أن أرسطو هو الممثل الأكبر لهذه النظرية ، وأن « حاصل قول أفلاطن فى ذلك هو قول تلميذه أرسطو » .

والرسالة قصيرةٌ ؛ وهى تقريرية ، أعنى أنها تقرِّر الآراءَ والأحكامَ العامّة وتذكر أسماءَ بعض الفلاسفة ، لكن دون إفاضةٍ فى إقامة البرهان على ما فيها ؛ وقد عبّر الكندى عن ذلك بقوله إن كلامه فيها « موَجزٌ خَبَرىٌّ » ، وأنه كلام «مرسل» .

ونجد فيهاما نجده عند الكندى فى سائر رسائله من إيثار الجرى على طريقة التقسيم والمقارنة وذكر المتقابلات ، مما يناسب بطبيعته حالةَ التأليف وغايته فى دور بداية التفكير والتصنيف فى الفلسفة عند العرب فى أوائل القرن الثالث الهجرى .

* * *

وتبدأ الرسالة ، بعد الديباجة الموجَّهة إلى من سأل بيانا فى موضوعها بحسب آراء الأوائل من الحكماء ، ببيانٍ أول لأقسام العقل و بتعريف كل منها بحسب رأى أرسطو ، كما انتهى ذلك إلى الكندى أو كما فهمه هو .

ثم ينتقل المؤلف ، مما يحكيه عن أرسطو من تمثيل العقل بالحس ، إلى الكلام عن نوعى الصور : الهيولانية (المادية) ، وغير ذات الهيولى (المجردة أو المعقولة) ؛

ثم يستطرد إلى الكلام في أن الصورة المحسوسة ، إذا اكتسبتها النفس — أو أفادتها ، كما يقول الكندى — أصبحت هى والنفس شيئاً واحداً ، على خلاف حالها ، إذا لم تكن فى النفس ؛ ويذكر أن القوة الحاسة ليست شيئاً غيرَ النفس. ثم يقرر أن العقل صورةٌ لاهيولى لها ، ويمضى فى بيان أن الصورة تكون فى النفس بالقوة ثم بالفعل ، ويخرج من ذلك إلى تعريف « العقل المستفاد » ، الذى موضوعه الأشياءُ الثابتة ، التى هى بالفعل أبداً .

وبمناسبة القول بأن النفس تكون عاقلة بالقوة ثم عاقلة بالفعل ، يقرر الكندى قاعدةً أساسية فى فلسفته ، مستمدة من فلسفة أرسطو ، وهى أن الشىء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشىء آخر بالفعل .

وينتهى هذا الجزء من الرسالة بتقرير أن الصورة العقلية فى النفس هى والنفس شىء واحد [1] . وهذا على خلاف العقل الأول الذى هو « بالفعل أبداً المُخرِجُ النفسَ إلى أن تصيرَ بالفعل عاقلةً ، بعد أن كانت عاقلةً بالقوة » .

وهذا الجزء من الرسالة أشبه بالاستطراد ، لأن الكندى يعود بعده إلى الكلام فى العقل وأقسامه من جديد :

يوجد عقل ، هو « علةٌ وأولُ لجميع المعقولات والعقول الثوانى » ، وتوجد عقولٌ ثوانٍ . والعقل الثانى هو ، فيما نرى ، الذى ينقسم إلى : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقلٍ ظاهر . ويتضمن هذا الجزء من الرسالة مقارنةَ هذه العقول الثلاثة بعضها ببعض وذكر الفرق بينها .

* * *

والآن ما أمر هذه العقول الأربعة التى ينسب الكندى القول بها إلى القدماء ، خصوصا لأرسطو ؟

يذكر ا . ناجى [2] (A. Nagy) أن أرسطو فى الفصل الخامس من الكتاب

---

(١) يجد القارىء هذه الفكرة فى رسالة الكندى فى ماهية النوم والرؤيا ، ص ٣٠١ — ٣٠٢ مما تقدم

(٢) فى مقدمته للترجمة اللاتينية لرسائل الكندى (أنظر ٢٨٣ مما تقدم) ص ١٨ .

الثالث من كتاب النفس تكلم عن العقل الفاعل [١] νοῦς ποιητικός [٢] وأن الإسكندر الأفروديسي تكلم عما يُسَمى العقل المكتسب νοῦς ἐπίκτητος ؛ ويلاحظ ناجي أنه لا أرسطو يقول بالعقول الأربعة ، ولا الإسكندر الافروديسي ثم يقول :

« وعلى هذا فإمّا أن يكون العرب قد ذكروا هذين الأسمين ، لكي يجعلوا للنظرية التي يعرضونها قيمةً أكبر ، وذلك لأن هذين الفيلسوفين حجة في الفلسفة ؛ وإما أن العرب رجعوا في نظريتهم إلى مصدرٍ غير معروف لنا ومنحول في أغلب الظن . ولا يمكن الآن أن يُعطى جوابٌ حاسم على سؤال من يسأل : أي هذين الفرضين هو الصحيح ؟ ومثل هذا الجواب لا يكون ممكناً إلا بعد المعرفة الدقيقة الوافية بما كتبه السريان وأهل المذهب الإسكندراني . وإني أميل من جانبي إلى الفرض الثاني ، لأن تأثير نظريات المذهب الأفلاطوني الجديد يتجلى بنوع خاص في هذه الثمرات الأولى للنظر الفلسفي عند العرب » .

ويحاول ناجي أن يؤيد افتراضه بما يجده في رسائل أخرى يذكرها ، من آثار واضحة للمذهب الأفلاطوني الجديد .

أما الذي تناول مشكلة نظرية العقل عند الكندي بالبحث المفصل فهو العالم الفرنسي ا . جيلسون Et. Gilson ، وذلك في مقال طويل بعنوان : Les sources gréco - arabes de l' Augustinisme avicennisant (الأصول اليونانية — العربية للمذهب الأوغسطيني المتأثر بابن سينا) ، ظهر ضمن مجموعة : Archives d' histoire doctrinale et littéraire du mogen âge ، التي نشرت بباريس ، في المجلد الرابع ، عام ١٩٢٩ ، من ص ٥ إلى ص ١٤٩ ، خصوصا ص ٥ — ٢٧ .

---

(١) تجنبنا هنا لفظ الفعال ، لأن لعبارة « العقل الفعال » في الفلسفة العربية مدلولا خاصا ليس هو المقصود هنا .

(٢) يستعمل أرسطو في هذا الجزء الذي يشار إليه من كتاب النفس العبارة اليونانية المقابلة لـ « العقل المنفعل » ؛ لكنه لا يذكر « العقل الفاعل » صراحة . فنسبة هذا إليه استنتاج من الشراح بحسب المعنى الذي يريدون فهمه من كلام أرسطو — أنظر تعليقاتنا على نص كتاب النفس فيما يلي .

يذكر جيلسون أن رسائل الإسكندر الأفروديسى والكندى والفارابى فى العقل وكتاب النفس لابن سينا تكوّن ، فى داخل مأثور فلسفى متواصل ، سلسلةً يُكمل بعضُ أجزائها البعض الآخر ، على نحو يسمح بتتبّع التقدم فى النظر الفلسفى المتجه إلى تكوين مذهب فى العقل ؛ وهو يجد عند القديس توما فى كتابه الذى ردَّ فيه على الوثنيين (Summa contra gentiles)[1] ، فى الكتاب الثانى ، من الفصل التاسع والخمسين إلى الثامن والسبعين[2] ، مثالا على العناية بهذه المادة المتقدمة وعلى نقدها والانتفاع بها ؛ كما يجد عند اللاتينيين (فلاسفة العصور الوسطى فى أوروبا) ، فى القرن الثالث عشر بل الرابع عشر ، برهانا على الحيوية الباقية للآراء أو لصيغ التعبير التى أذاعها فلاسفة اليونان أو العرب الذين عاشوا قبل ذلك بقرون كثيرة .

ولما كان جيلسون يرى — بحق — أن نقطة البداية لهذا المأثور ، الذى مرَّ بفلاسفة العرب وشمل تيارُه رجالا من كبار مفكرى النصارى فى العصور الوسطى ، توجد عند أرسطو ، بما نالت كل عبارة له من شرح وتفسير ، فانه يبدأ بتلخيص ما تضمنه النصُّ المشهور فى كتاب النفس ، عن العقل ، وهو فى الفصل الخامس من الكتاب الثالث ص ٤٣٠ ا من سطر ١٠ إلى سطر ١٩ ، بحسب الطبعة القديمة لأكاديمية برلين) :

١ — فى النفس شىء هو بمثابة المادة ، وشىء بمثابة الصورة ، أو بعبارة أخرى : فيها عقل يقبل أن يصير كل شىء ، وعقل يقدر على أن يحدث كل شىء .

٢ — هذا العقل القادر على إحداث كل شىء هو ملكة (habitus) أو كما فى اليونانية ὥς ἕξις τις (= كملكة ما ، كموجود ما ، كحالة ما ، كضرب ما من الموجود) .

---

(١) وقد ترجمه إلى العربية المطران نعمة الله أبو كرم المارونى ، بعنوان : « مجموعة الردود على الخوارج » — بيروت ١٩٣١

(٢) هذا ما يذكره جيلسون ، والأشبه أن الصواب هو من الفصل السابع والثلاثين فما بعده ، لأن فكرة العقل فى هذا الجزء الأخير هى محور الفصول .

٣ — نسبته للمعقولات بالقوة ، إذ يجعلها معقولات بالفعل ، كنسبة النور إلى الألوان بالقوة ، إذ يجعلها ألواناً بالفعل (οἷον τὸ φῶς = مثله مثل النور) .

٤ — هو يمكن أن يوجد مستقلا بذاته (χωριστός)[1] .

٥ — غير قابل للانفعال (ἀπαθής = غير قابل للانفعال أو التأثر أو الفساد أو المرض أو لأن يناله شيء) .

٦ — غير ممتزج ἀμιγής (= غير مختلط بشيء = خالص ، بسيط ؟) .

٧ — هو ، من حيث الجوهر ، فعل (= بالفعل) = τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργειᾳ (= هو من حيث الماهية (أو الوجود) [موجود] بالفعل)

٨ — غير مائت ، وأزلى (فى مقابل الحادث) ، دائم (فى مقابل الفاسد) : ἀθάνατος καὶ ἀΐδιον

٩ — أما العقل المنفعل فهو ، على العكس من ذلك ، فاسد (φθαρτός = فان) ولا يمكنه أن يفكر بدون الأول

ومع أنه لا بد أن جيلسون يعلم من غير شك أن كلام أرسطو فى النص المتقدم يختص بالعقل الذى فى النفس ، فإنه — متابعة للعالم Rodier فى الغالب[2] — يقول : « إننا لو وضعنا هذا النص إلى جانب بعض المواضع من كتاب ما بعد

---

(١) معنى هذه الكلمة فى اليونانية : المنفصل ، أو المفارق (بحسب الاصطلاح الفلسفى العربى) أو المجرد ؛ أو ما يقبل الانفصال ويمكن انفصاله أو مفارقته . ويترجم جيلسون هذه الكلمة اليونانية بكلمة séparé الفرنسية التى لها المعنى الأول الذى ذكرناه . وهذا ، وإن كان أحد المعانى التى لاشك فيها لكلمة اليونانية ، فليس هو — فى أغلب الظن — المقصود هنا ؛ لأن الكلام هنا عن العقل الذى فى النفس ، فلا يمكن أن يقول أرسطو إنه فى النفس ويقول فى الوقت نفسه إنه مفارق ، منفصل . فالأرجح أن أرسطو يقصد من الكلمة أن العقل قابل لأن يكون مفارقاً مستقلاً عن البدن ، بدليل كلامه التالى بعد ذلك (راجع النص الكامل لكلام أرسطو فيما يلى) أو هو يقصد (بحسب معنى استعماله للكلمة فى كتاب مابعد الطبيعة وغيره) أن العقل قائم بذاته مستقل بوجوده لايتقوم وجوده بشيء آخر . وبحسب هذا المعنى تكون الماديات والروحانيات موجودة بذاتها ، رغم الفرق بينها ، وهو أن الماديات متحركة ، والروحانيات غير متحركة — وهذا هو مذهب أرسطو ، فى موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة على الولاء .

(٢) أنظر بحث جيلسون المتقدم ذكره ص ٦ .

الطبيعة (١٠٧٢ب سطر ١٤— ٢١ و ١٠٧٤ب [1] سطر ٢٨—٣٥) أو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس (القسم السابع [2] من الكتاب العاشر : ١١٧٧ ب سطر ٢٦ - ٣٤) [3] ، لوصلنا بسهولة إلى هذه النتيجة : وهى أن العقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو ليس إلا الإله نفسه » .

ولكن من الغريب أن جيلسون يريد أن يصل إلى هذه النتيجة من مقارنة نصوص ليس بينها علاقة وثيقة فى الموضوع ولا تطابق تام فى الصفات التى هى أساس للحكم الذى ينتهى إليه .

فما لا شك فيه أن أرسطو فى الموضع الذى أشرنا إليه من كتاب النفس يتكلم عن العقل الذى فى النفس الإنسانية ؛

أما فى الأول من النصين اللذين يشير إليهما جيلسون من كتاب ما بعد الطبيعة ، فالكلام يدور حول صفات المحرك الأول : فهو — بالاختصار — واجب ، وخير ، ومبدأ أول ، وحياة كأحسن ما نتمتع به ، وفعليّته لذة ، وهو يتعقل ذاته . ولما كان التعقل — فى ذاته — أكبر لذة ، وكانت ذاتُ المحرك الأول أكملَ موضوع للفكر ، وكان يتعقل ذاتَه ، فإن لذته أكبر لذة ، لأنها أكمل تعقُّل لأكمل موضوع ، وهى دائمة لدوام الذات والموضوع ووحدتهما .

وكذلك فى النص الثانى يدور الكلام حول المحرك الأول ، وأنه واحد بالحدّ والعدد ، وأن التعقل أكثر الصفات المعروفة تحقيقا لمعنى الألوهية ، وأن المحرك الأول لا يتعقل إلا ذاته ، لأنها الجوهر الأكمل ؛ ولو كان يتعقل غير ذاته ، لما كان متعقِّلا للجوهر الأكمل ... الخ

أما فى النص الذى يشير إليه العالم الفرنسى من كتاب الأخلاق ، فالكلام

---

(١) يذكر جيلسون الرقم دون الحرف الدال على الموضع الذى يقصده — ولعله يقصد ما حددنا .

(٢) لا السابع عشر كما يذكر جيلسون .

(٣) وبحسب الترجمة العربية لأستاذنا الكبير معالى أحمد لطفى السيد باشا ، الجزء الثانى ص ٣٥٣ وما بعدها ، خصوصا ص ٣٥٦ — ٣٥٧

حول السعادة الإنسانية واختيار الإنسان لها بين اللذة أو الراحة والطمأنينة أو ممارسة السياسة ونحو ذلك . ولما كانت سعادة الإنسان هي الفعلُ المطابق للجزء الأفضل من طبيعته — أعني العقل — فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذي هو غاية ذاته .

« وإن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنساني ؛ والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته بل بفضل شيء «إلهي» (أو قدسي كما يترجم أستاذنا لطفي باشا) ؛ وكما أن مثل هذا الشيء هو أسمى من طبيعته المركبة ، فكذلك فعلهُ أسمى من مباشرة الأنواع الأخرى للفضيلة ؛ فإذا كان العقل شيئا إلهيا بالقياس للإنسان ، فكذلك حياة العقل إلهية بالقياس إلى الحياة الإنسانية » .

ومن الواضح أن التقابل — في ذهن أرسطو — إنما هو بين الإنسان ، من حيث هو طبيعة مركبة ، فيها عنصر مادي ، و بين الجزء الروحي العقلي الذي فيه ، وأن الكلام عن الإنسان وحده ؛ وإذا كان أرسطو يصف الجزء الأفضل في الإنسان — أعني العقل — بأنه إلهي ، فليس في هذا ما يبرر أن يكون هو الإله ؛ لأن صفة «الإلهي» تطلق عند اليونان على سبيل التوسع أحيانا ؛ فيوصف بها الشيء العجيب والشريف ، وغير العادي [1] . و بالرغم من أن اليونان كثيراً ما يستعملون الصفة ومعها أداة التعريف في محل الاسم — حتى في هذه الكلمة التي نحن بصددها (τὸ θεῖον = الإلهي = الإله) فإن إطلاق صفة واحدة على شيئين بالاشتراك لا يدل على أنهما شيء واحد ، خصوصا لأن الإله — عند أرسطو — لا يحل في شيء ، ولا يتصل بشيء ، ولا يعلم غير ذاته ، ولا هو مركب بأي صورة من صور التركيب .

ومن البيّن أن الكلام في معظم هذه النصوص لا صلة له بالكلام في ماهية العقل الذي في النفس ؛ و بذلك تسقط المشكلة التي تقوم بدون مبرر حول : هل العقل الذي في النفس هو الإله أم لا — لاسيما أن من المعروف في مذهب أرسطو

---

(١) فمثلا يرى أرسطو أن بعض الأجسام ، وهي الحية ، أكثر إلهية من البعض الآخر ، وهي العناصر .

أن المحرك الأول متعالٍ عن الكون ، مفارقٌ له ، لا علمَ له به ، وليس له من التأثير فى الكون إلا تحريكه إياه كذات معشوقة لهذا الكون .

ويشير جيلسون إلى ما وقع فيه قراء أرسطو من اليونان والعرب واللاتينيين من حيرة عند قراء كلام أرسطو فى كتاب النفس — وهى الحيرة التى لا يزال القارئون المحدثون يواجهونها ، رغم كل ما أفرغ لشرحها من جهود . والحقيقة أن هذه الحيرة كانت عند القدماء الذين لم يفهموا كلام أرسطو من طريق تحديد معنى الإصطلاحات والأفكار ، وهى إنما توجد عند المحدثين الذين ينظرون إلى كلامه من خلال منظار الشروح والتأويلات المأثورة ومنظار الترجمة اللاتينية لاصطلاحات أرسطو . أمامسألة : هل العقل المنفعل مادى جسمانى ، أو مسألة معنى أن العقل مفارق ، والمسائل المتعلقة بالعقل الفاعل : ما معنى أنه ملكة أو فعل بذاته أو غير ممتزج — إلى آخر ما يذكره جيلسون من مشكلات ، فكلها يمكن التغلب عليها ، لو نظرنا إلى كلام أرسطو وحده وبحسب اصطلاحه ومن طريق المفتاح التمثيلى الذى يضعه فى يدنا فى أول كلامه — وهذا ما سنعرض له فيما بعد .

* * *

ينتقل جيلسون إلى الكلام عن نظرية الإسكندر الأفروديسى فى العقل ، معتبراً أن « نقطة البداية لأنظار العرب وأنظار مفكرى العصور الوسطى فى العقل توجد عند الإسكندر ؛ وأنه ، بما نال مذهبَه من تفسير أو من تغيير معالمه عند الحاجة ، هو الذى كوّن القالبَ الذى حاولت النظريات التالية — على حظوظ متفاوتة من النجاح — أن تتخذ مكانها فيه » (ص ٧) ؛ ويبين جيلسون رأى الإسكندر ، مميزاً بينه وبين رأى أستاذه أرستوكليس Aristoclès .

أما أرستوكليس فهو — كما يحكى الأسكندر — يقول إن أرسطو قال بالعقل الفاعل بدليل تمثيله (أى أرسطو) العقل بالحس : لا بد فى الإحساس (١) من منفعل ، هو الذات الحاس ، و (٢) من فاعل ، هو الشىء المحسوس ، و (٣) من شىء يتولد بواسطتهما ، هو الإحساس نفسه ؛ وكذلك فى التعقل : لا بد من (١) عقل هيولانى (وهو يقابل الحاس) ، و (٢) من عقل فاعل ، هو بالفعل ، ومهمته

تجريدُ الصور من الماديات وجعلُها معقولةً و إخراجُ العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل (وهو يقابل الشيء المحسوس) ، و (٣) من امتـلاك المعقولات بواسطة عقلنا (وهو ما يقابل الإحساس) — هذا هو ما يقتضيه مذهب أرسطو ، فى رأى أرستوكليس .

ولا يرى جيلسون فرقا بين أرستوكليس وتلميذه الإسكندر — كما سيتبين مذهبه فيما يلى — إلا عند بيان العقل بالملكة وعلاقته بالعقل الفاعل : فمن جهة يوجد فى التعقل فعلٌ إيجابى ، على حين أن الإحساس انفعال فحسب . ومن جهة أخرى يمكن السؤال : أى جزء من الفعـل يبقى للإنسان ولعقله سوى الملكة (habitus) التى تولدت فيه بالعقل الفاعل ؟ فأى شيء يقابل وكيف نشأت ؟

فى رأى أرستوكليس — بحسب حكاية الإسكندر — توجد علاقةُ تعاون بين العقل الفاعل وعقلنا ؛ فالأول عقلٌ بطبيعته ، وهو يضع فى عقلنا الملكة التى تجعله قادراً على تعقل المعقولات . ولفهم العلاقة بين هذا التعقل المتولد فينا و بين العقل الفاعل من جهة ، و بينه و بين عقلنا من جهة أخرى مثّل أرستوكليس بالضوء والأشياء التى يكشفها . فالضوء هو فى الحقيقة الذى يُحدث الرؤيةَ بالفعل ، وهو بذلك يُرى نفسُه ، كما تُرى الأشياء التى يرينا إياها ، كالألوان مثلا . كذلك العقل الفاعل هو سبب فعل التعقـل الذى يَحدث فينا ، وهو نفسه يعقل أيضا ؛ غير أنه لا يصير بذلك عقلا ، لأنه عقل بطبيعته من قبل ؛ لـكن لما كان يفعل فى موضوع ملائم لكى يكمّـله ، فإن المعقولات ، من هذا الوجه ، فعلٌ له ؛ وهو بإحداثها لا ينفعل قط ، بل يزداد ثروة و يسير إلى كماله ، بمعنى ما .

غير أن هٰهنـا صعوبة : العقل الفاعل غير منفعل ، ولـكنه متصل بالجسم المتمكن فى المكان ؛ وهذا ربمـا يجعله خاضعا للحركة والانفعال . وقد أراد أرستوكليس أن يتفادى ذلك بأن رجع إلى رأى أصله رواقى ، فتصوّرَ علاقةَ العقل الفاعل بالمادة التى يفعل فيها علاقةَ الاختلاط (أو التداخل) التام — كما عند الرواقيين فى بيان العلاقة بين الروح والبدن مثلا — فهو لا يحتاج إلى حركة ،

بل يكون حاضراً فى كل جزء و بالفعل دائما وفاعلا دائما ؛ و إذن يكون العقل الهيولانى جسما ، وهذا ماليس عند الإسكندر .

فالتعقل فعلٌ للعقل الفاعل الذى يستعمل المادة و يفعل فيها ، وهى هنا العقل الهيولانى . فعقلنا مركب من شىء بالقوة هو بمثابة آلة للعقل الإلهى ومن فعل العقل الفاعل؛ ولولا فعليةُ العقل الفاعل أو إمكانُ البدن ، لاستحال الفكر ؛ فالبدن الإنسانى مزيج سعيد ، العقل الفاعل حاضر فيه من أول الأمر ، لكن لا فعلية العقل الفاعل ولا عدم موته مرتبطان بمصير البدن ، بل العقل الفاعل مستقل ؛ وهو قد يفعل بواسطة آلة عقلنا الهيولانى ، وعند ذلك يقال إنه عقلنا ، و إننا نفكر ؛ وهو قد لا يفعل بواسطة عقلنا . ولكنه لا يزال بالفعل ، وهو عقل إلهى ، و يمكنه أن يتعقل بواسطة عقلنا أو بدونه — كالصانع الذى قد يصنع بالآلات التى تعطى له أو بدونها — و إن فسد البدن ، بقى هو كما هو[1] .

إما الإسكندر الأفروديسى (الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث بعد الميلاد) فقد تكلم عن العقل فى كتابه « فى النفس » (περὶ ψυχῆς) ؛ وقد تُرجم إلى اللاتينية قسمٌ منه فى رسالة مستقلة ، بعنوان : فى العقل والمعقول (De intellectu et intellecto) . والعقل عنده ثلاثة أقسام[2] :

١ — عقل هيولانى (νοῦς ὑλικός = intellectus materialis) ،

---

(١) هذا كله حكاية لمذهب أرسطوكليس ، كما يبينه جيلسون — معتمداً على حكاية الإسكندر لمذهب أستاذه — فالعهدة فى بيان المسألة على العلامة الفرنسى .

(٢) يخالف جيلسون رأى الأستاذ Bréhier فى اعتباره أن الإسكندر قسم العقل تقسيما رباعيا : (١) العقل بالقوة أو الهيولانى ، (٢) العقل المكتسب (لا بمعنى المستفاد adeptus بل بمعنى بالملكة in habitu) ، (٣) العقل بالفعل أى التعقل الفعلى الذى تسكون فيه الذات عين موضوعها ، (٤) العقل الفاعل ، وهو الله . يرى جيلسون أن فى هذا تدقيقا أبعد مما ذهب إليه الإسكندر ، لأنه دائما يربط بين ٢ ، ٣ ، ويقول إن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام .

وهو — بحسب نصوص الرسالة — بالقوة ، لأن كلة materia (مادة) و potentia (قوة) مترادفتان ؛ فهو ليس جسمانياً ، بل هو — لأنه بالقوة ويمكن أن يصير بالفعل — شبيهٌ بالهيولى التى هى بمثابة استعداد ، والتى تقبل أن تصيرَ كلَّ شىء .

٢ — عقل يعقل ، وله ملكة لكى يعقل = intellectus qui intelligit et habet habitum ut intelligat ؛ أو : νοῦς καθ'ἕξιν = عقل بحسب الملكة (أو العادة أو الفعل أو الحالة الوجودية الثابتة بذاتها(١)) .

وهذا العقل يعقل ؛ فهو ليس بالقوة ، بل قد صار بالفعل ، وله ملكة لمباشرة التعقّل . فإذا كان الأول أشبه باستعداد للمهنة مثلا ، فإن الثانى معرفةٌ واستعمالٌ لها عند الضرورة . وهما ليسا كائنين متمايزين ، بل هما شىء واحدٌ، قد انتقل من القوة إلى الفعل بواسطة المعرفة وملكة التعقّل .

٣ — عقل فاعل = intelligencia agens ، أو باليونانية νοῦς ποιητικός ؛ وهذا العقل هو بالفعل ، وهو غير هيولانى ، وطبيعته معقولة خالصة ، فهو ليس جزءاً من نفسنا ، ولا قوة من قواها ، بل هو فاعل خارجى ، يمنح عقلَنا معقوليتَه والصورَ معقوليتها ؛ ونسبته إلى العقل الذى فى النفس كنسبة الضوء للعين ؛ أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لابد من عقل يتقبل صورة ، ومن صورة تقبل أن تُعرف لهذا العقل ؛ و بدون هذيْن يبقى العقلُ بالقوة ، أو تبقى الصورة غير معروفة ؛ فلا بد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل ، يعنى أن تصير عقلا بالفعل الذى به يتحقق العقلُ معقولاته . هذا لا يمكن أن يَتِمّ من جهة العقل الهيولانى وحده ، لأنه قوة صرفة (بالقوة فقط) ، فلا يستطيع بذاته أن يصير بالفعل ؛ وهو لايمكن أن يتمّ من جهة العقل بحسب الملكة وحده ، لأن هذه هى حالة الفعل التى تحتاج إلى تعليل ؛ ولا يمكن أخيراً أن يَتِمّ من جهة الصورة المعقولة وحدها ، لأنها ما دامت فى المادة فهى لا تكون معقولةً إلا بالقوة ؛ فلابد بالضرورة من عقل يُحدِث الاتحادَ بين العقل والمعقول ، فيُخرج العقلَ من حالة

---

(١) كل هذه المعانى تحتملها الكلمة اليونانية .

القوة إلى حالة الفعل ، والصورة المادية من حالة المعقولية بالقوة إلى حالة المعقولية بالفعل . هذا العقل ، عند الإسكندر ، هو ما يسمى فى تراجم العصور الوسطى بالعقل الفاعل — وهو عنده الإلـه نفسه :

هذا العقل الفاعل يُسمَّى ، فى الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر ، العقلَ المستفاد (intellectus adeptus) أو العقـــل المستفاد الفاعل(intellectus adeptus agens) . وهذه التسمية ترجمة لـكلمة θύραθεν التى فى الأصل اليونانى للاسكندر ، ومعناها : فى الخارج أو من الخارج أو الخارجى . و يرى جيلسون أن الترجمة اللاتينية للـكلمة اليونانية الأصلية ليس لها أساس صحيح — وهى تعارض وصفَ العقل الفاعل بأنه مفارق — وأن سوء الترجمة أحدث اضطراباً وخلطاً ، وأوحى بالقول بعقل رابع بين العقل الفاعل والعقل الذى بالملـكة للربط بينهما ، وهو العقل المستفاد الذى صار فيما بعد عقلا مستقلا . ويقول العلامة نفسه إن اسم أرستوكليس خُلط باسم أرسطوطاليس فى النص اليونانى الأصلى للاسكندر ، ودخل هذا الخلط فى الترجمات العربيــة واللاتينية ، فـكان ذلك سبباً فى أن نُسبت لأرسطو نظريةٌ فى العقل لا مسئول عنهـا إلا أستاذ الإسكندر ، يعنى أرستوكليس .

وهكذا وصل ما فى رســالة De intellectu للاسكندر إلى فلاسفة العصور الوسطى الأورو بيين مضطر با ، بسبب الخلط بين آراء أرستوكليس وأرسطو أولا ، و بسبب ضروب التناقض وكثرة الفجوات التى امتلأت منها الترجمات اللاتينية ثانيا ؛ و إذا كان جيلسون (ص ١٣) يذهب إلى أن « مترجمى أرسطو من العرب قد أحلوا محل العقل [الفاعل] الذى يتكلم عنه ، عقلا مفارقا » (١) ، فهو

(١) وربما يقصد جيلسون العقل الذى يعنيه الـكندى بقوله : العقل الأول الذى بالفعل أو العقل الذى يسميه الفارابى فى رسالة العقل بالعقل الفعّال ؛ وهذا الأخير هو الأقرب للمقصود ، لأن العقل الذى يعنيه الـكندى هو الذى يعنيه أرسطو بالعقل الأول ، المحرك الأول ، العـلة الأولى — ويجب ألا ننسى أن الـكندى يتكلم عن معانى العقل عند أرسطو . ومن البين — كما سنرى فيما بعـد عند التعليق على نص كتاب النفس — أن هذا العقل لا شأن له بالعقل الفاعل الذى يتكلم عنه أرسطو فى كتاب النفس . أما بالنسبة للفارابى فلا بد من بحث المسألة من وجه آخر .

يقول (ص١٩) إن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر فى العقل، بسبب مجيء الترجمة العربية بينها و بين الأصل اليونانى ، نسبت للاسكندر عبارات وآراء ليست له ، بل هى لمترجميه العرب [(١)] : «فالعقل الفاعل (intellectus agens) ، وهو الله عند الاسكندر، يصير العقل الفعّال(intelligencia agens) عند العرب ، وهو جوهرٌ مفارق متميزٌ عن الله وعن الإنسان فى وقت معاً ؛ ومن جهة أخرى فإن العقل الفاعل عند الإسكندر يوصف فى الترجمة اللاتينية بأنه المستفاد(adeptus) وهو اللفظ الذى يقابل ، كما تقدم، كلمة θύραθεν اليونانية ، التى يظهر أنها (فى رأى جيلسون) لا تدل ، عند الاسكندر ، فيما يتعلق بالعقل الذى يتكلم عنه ، إلا على وصفه بأنه خارجى بالمعنى المطلق » .

أما كلمة المستفاد فلا يقابلها إلا كلمة ἐπίκτητος اليونانية . و إذا كان تزيلر (Zeller) يرى أن المصدر المباشر للعقل المستفاد(intellectus adquisitus)عند العرب وعند فلاسفة العصور الوسطى الأورو بيين هو ال νοῦς ἐπίκτητος أى العقل المكتسب أو المستفاد ، عند الاسكندر ، فإن جيلسون يرى أن دون ذلك صعوبات : أولاها أن المقابل اللاتينى « للعقل المستفاد » يتكرر مراراً فى الترجمة اللاتينية رسالة العقل للاسكندر ، على حين أن العبارة اليونانية المقابلة « للعقل المكتسب أو المستفاد » لا توجد فى الأصل اليونانى قط . هذا إلى أن كلمة

---

(١) لعل المقصود من كلام جيلسون هو أن الاسكندر فى رسالته الأصلية باللغة اليونانية يصف العقل الفاعل بأنه الخارجى ؛ وعند العرب فكرة العقل الفعال أو المستفاد ، وهذا كان له أثر فى الترجمة اللاتينية للاسكندر . ولنلاحظ أولا أن جيلسون لم يذكر شاهداً يثبت به أن العرب ترجموا رسالة الاسكندر التى يتكلم عنها ، ليكون ذلك توطئة لإثبات أن العرب نسبوا للاسكندر ما ليس له ؛ وثانياً أن العقل الفعال عند الفارابى لا يحل محل العقل الفاعل الذى هو الاله ، عند الاسكندر . بل هو أول رتبة من العقول العليا ، بحسب مذهب الصدور ؛ وثالثا أن العقل المستفاد عند الكندى — كما سنرى — هو العقل بالفعل بعد حصول المعقولات الكلية فيه ، وهو عند الفارابى مرتبة من مراتب التعقل التى للعقل الإنسانى (انظر هامش ص ٣٢٩ مما يلى) . وأخيراً فإذا كان المترجمون اللاتينيون قد أخطأوا فى ترجمة لفظ يونانى إلى لغتهم وفى فهم المعنى المقصود منه — لأنه ليس العرب هم الذين ترجموا الاسكندر إلى اللاتينية — فلا معنى لإثارة كل هذه المشكلات ، إذا كانت المفهومات متباعدة على هذا النحو الذى ذكرناه . انظر مناقشتنا لرأى جيلسون فيما يتعلق بأخذ الكندى عن الاسكندر، فيما يلى .

(adeptus) هى الترجمة اللاتينية لكلمة θύραθεν (= الخارجى) التى فى الأصل اليونانى ، لا لكلمة ἐπίκτητος (المكتسب أو المستفاد) . وإنه وإن كان يمكن الردّ على هذا بأن الإسكندر فى رسالة أخرى استعمل عبارة العقل المستفاد وأنه يجوز أن العرب قد أخذوها عن هذا الموضع ونقلوها إلى رسالة « فى العقل » ، فإن جيلسون يقول إنه حتى مع فرض أن العرب عرفوا هذا الموضع فلا يمكن أن يستطيعوا أن يأخذوا منه ما يزعم البعض أنهم قد استنتجوه ؛ « فالعقل المستفاد الذى يتكلم عنه الإسكندر فى هذا الموضوع ليس إلا العقل بحسب الملكة ، منظوراً إليه بعد أن حصّله العقلُ الهيولانى ؛ والنصوص لا تسمح بشك فى هذا » . أما العقل الفاعل الذى يتكلم عنه الاسكندر فهو دائماً θύραθεν و ἔξωθεν (= خارجى ، من الخارج) ؛ لكن الترجمة اللاتينية عندما تعبر عن ذلك بكلمة (adeptus) (= المستفاد) [(١)] تقصد العقل الفاعل المفارق ، وهذا لا شأن له بما يسميه الاسكندر العقل المكتسب ؛ فإن هذا ليس مفارقا ، وليس سوى عقلنا بعد أن صار بالفعل ؛ وإذن فالعقل المكتسب فى الموضع الوحيد الذى يذكره الاسكندر فيه لا يقابل ، فى نظر جيلسون ، العقلَ المستفاد عند العرب ، وهذا العقل ، فى كل المواضع التى يتكلم العرب عنه ، يقابل شيئاً يشبه العقل الفاعل عند الاسكندر أكثر مما يشبه عقلنا نحن [(٢)] . وينتهى جيلسون إلى نتيجة ضرورية ، فى نظره ، وهى أنه بدلا من أن نقول مع تريلر إن أصل العقل المستفاد عند العرب يرجع إلى الإسكندر ، نقول إننا أمام العقل المستفاد كأننا أمام جسم غريب أدخله المترجمون العرب فى نص الإسكندر [(٣)] ؛ والذى تركه الإسكندر هو تقسيم ثلاثى

---

(١) انظر تفسيرنا لمعنى لعقل المستفاد الكندى ، فيما بعد ، فلعلها أن توضح ما يقصده فلاسفة العصور الوسطى .

(٢) أقول : والنصوص عند الكندى والفارابى تثبت عكس هذا تماما .

(٣) وهذا مجرد زعم ، وهو يحتاج إلى دليل من نص رسالة الاسكندر فى ترجمتها العربيه ؛ وهو لتعليل خطأ ما ، وقع فيه اللاتينيون . ولم يذكر جيلسون أن اللاتينيين ترجموا الاسكندر عن العربيه ، إذا فرضنا صحه زعمه فيما يتعلق بتعديل العرب لمذهب الاسكندر . وجيلسون يغفل جميع الفلاسفة والمذاهب التى كان يجوز أن لها شأنا فى تكوين نظرية العقل عند العرب .

للعقل؛ ويرى جيلسون أخيراً أن العرب، عندما ترجموا رسالة الاسكندر، صبغوا آراءه بالصبغة العربية، وتضاعف العقل الفاعل عندهم إلى عقل مستفاد وعقل فاعل — وهكذا مُهِّد السبيل أمام فكرة يجب التماسُ أصلها عند الفارابي[1].

ويقول جيلسون إننا لو أضفنا إلى ما تقدم أن العقل الذى يعقل وله ملكة لكى يعقل» ، عند الاسكندر، كان يتضمن عقليْن متمايزيْن، فإننا نرى أن تقسيم الإسكندر الثلاثى كأنه كان ينزع من نفسه إلى أن يتحول إلى تقسيم ذى خمسة أجزاء :

---

(١) يجب أن نلاحظ أن الفارابى يصرح فى أول رسالته فى العقل أن « اسم العقل يقال على أنحاء كثيرة » ؛ وإذن فليس كل استعمال لكلمة العقل يقترن بوجود عقل هو ذات مستقلة، بل قد تتكلم طوائف مختلفة من المفكرين عن العقل الواحد، كل بحسب مذهبه؛ فالاختلاف إنما هو فى تصور الشىء الواحد . وكذلك المفكر الواحد قد يتكلم فى مواضع مختلفة عن العقل بحسب ما يقتضيه المقام أو ناحية الفعل أو الوظيفة أو الدرجة فى عملية التعقل . فالعقل المستفاد ليس، عند الفارابى، عقلا مفارقا، بل هو العقل الإنسانى نفسه، إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلا بالفعل، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له؛ فهو إدراك العقل لذاته، من حيث هو صورة مجردة، قد عَقَلَتْ المعقولات، فتصوَّرت بها؛ فهو مرتبة فى التعقل فى حدود ميدان الإنسان، وإن كانت تجعل العقل الإنسانى فى مكان معين بين صور الموجودات . ومراتب التعقل الإنسانى التى أعلاها مرتبة العقل المستفاد تكوّن سلسلة متصاعدة متداخلة الحلقات — راجع ص ٢٠، ٢١ — ٢٢، ٢٢ — ٢٣، ٣١ من رسالة الفارابى فى العقل طبعة بيروت ١٩٣٨ .

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابى، فنحن نجدنا أمام مذهب أرسطو فى كتاب النفس • ويفسره الفارابى ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطونى الجديد . وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر فى العقل الإنسانى وفى غيره، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات (ص ٢٧، ٣٣ — ٣٤)؛ لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه، ويقول الفارابى (ص ٣٥ — ٣٦) إنه هو العقل الذى يذكره أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة . وإذن فما يقوله الفارابى عن العقل، من هذا الوجه، يعبر عن مذهب أرسطو فى ثوب من الأفلاطونية المحدثة : العقل الفعال هو أول العقول المفارقة بحسب مذهب الصدور؛ وهى، بحسب هذا المذهب، مراتب بعضها فوق بعض؛ وفى أعلاها المبدأ الأول « الذى هو العقل الأول، والموجود الأول، والواحد الأول، والحق الأول »، الذى صدرت عنه العقول الأخرى فى مراتب متدرجة (ص ٣٥ — ٣٦) . أما العقل المستفاد فهو، كما تقدم، العقل الإنسانى فى المرتبة العليا التى يمكن أن يصل إليها الإنسان فى التعقل . وإذن فأين انقسام العقل الفاعل عند الإسكندر، بل أين مذهب الإسكندر فى هذا كله ! ؟

١ — العقل الهيولانى

٢ — العقل الذى يعقل وله ملكة :

٢ — عقل بالفعل
٣ — عقل بالملكة

٣ — العقل الفعال :

٤ — عقل مستفاد
٥ — عقل فاعل

ويقرّر العلامة الفرنسى أخيراً أن الترجمة اللاتينية لرسالة الإسكندر تقتضي أن هذا التطور ، فيما يتعلق بجعل العقل الفاعل عقليْن ، كان قد وقع ، لأنه أثّر فى فهم النص اليونانى وتفسيره . ثم يقول إن هذا التطور تمّ عند الكندى والفارابى .

حتى إذا وصل جيلسون إلى الكلام عن الكندى حاول أن يثبت أن نظرية الكندى فى العقل وتقسيمه له ترجمان للاسكندر الأفروديسى .

فإذا وجد أن الكندى يقسم العقل تقسيما رباعياً ، رأى أن العقل الرابع — الذى يسميه الكندى الظاهر ، ويُسمَّى فى الترجمة اللاتينية تسميةً ترجمتها : المبين أو المُظهر [١] — وإن كان لا مقابل له عند الإسكندر ، قليلُ الشأن ، بحيث لا ينبنى عليه فرقٌ بين تقسيم الكندى وتقسيم الفيلسوف اليونانى ؛ وذلك أن الكندى ، فى رأى جيلسون ، يقصد بعبارة العقل الظاهر « ملكة للعقل بمعناه الصحيح أقلّ مما يقصد الإظهار أو الإعلام الخارجى بما قد أدركه عقلُنا من قبل ؛ فهو فى الحقيقة ليس ، فى جملته ، إلا الفعل الذى به ينقل العقل ما يعقله إلى عقل آخر »[٢] (ص ٢٣) .

وإذا وجد جيلسون أن تسمية العقول الثلاثة الأولى عند الكندى لا تطابق التسمية التى جرى عليها الاسكندر ، حاول أن يبين ، رغم هذا ، أن المقصود

---

(١) راجع أول الرسالة فيما بعد .

(٢) هذا تأويل من جانب جيلسون ، ليس له سند صريح من كلام الكندى .

بالأسماء شيءٌ واحد : فالعقل الذى بالقوة فى النفس هو عند الكندى ، جزءٌ منها . والإسكندر يسميه تسمية فنية بقوله : « العقل الهيولانى » . وهذه التسمية ، فى نظر جيلسون ، تميِّز تقسيم الاسكندر ، ولا توجد عند الكندى(٢) ؛ غير أن جيلسون يلاحظ — كما تقدم (ص٣٢٢) أن معنى الهيولانية التى يتكلم عنها الاسكندر هو معنى كون العقل بالقوة ، وينتهى إلى أن المقصود عند الفيلسوفين واحدٌ ؛ ولكن رأى جيلسون كان يكون أقوى سنداً ، لو أنه أثبت أن التسميتين، عند الكندى أيضاً ، تشيران إلى نفس المعنى .

ويجد جيلسون تطابقاً بين الكندى والاسكندر ، إذا نظرنا فى كيف يتصور الكندى فعلَ التعقّل : المعرفة هى تعقّلُ صورة بفعل العقل ؛ وللصور نحوان من الوجود : فبعضها محسوسة ، لها مادة ، فهى تقع تحت الحس ؛ والأخرى معقولة ، ليس لها مادة ، فهى تقع تحت العقل ، وتقابلُ الأنواع والأجناس .

ولكى يمكن أن نتصور تعقُّلَ صورة بواسطة العقل ، فلابد أن يكون العقل أولاً قادراً على تعقّلها وأن يتقبلها بعد ذلك ؛ وهو فى الحالة الأولى يسمى عقلا بالقوة ، وفى الحالة الثانية يسمى عقلا بالفعل . ولكن ما نوع هذا التقبُّل ؟ إن قبول النفس للصورة ليس كدخول شيء فى وعاء ، ولا كقبول الشمع لما ينطبع فيه ؛ فهذا لا ينطبق إلا على الأشياء المادية الجسمانية ؛ وحتى فيما يتعلق بقبول النفس للصور الحِسِّيّة لا تكون الصور المحسوسة فى النفس مغايرة للنفس ، بل تكون هى والنفس شيئاً واحداً بواسطة الفعل الذى يتعقلها . وهذا يكون أحرى بالصورة المعقولة ؛ فالعقل والمعقول هنا شيء واحد .

وهنا تعرض مشكلة هى : كيف يصير العقل والمعقول بالقوة عقلا أو معقولا بالفعل ؟ يقول جيلسون إن الكندى ، لكى يحل هذه المشكلة ، أدخل فكرة العقل الفاعل . وبالرغم من أن العلامة الفرنسى يعترف أن ما يقوله الكندى عن هذا العقل أقل وضوحاً وتميُّزاً مما يقوله الاسكندر ، فهو لا يشك فى أن رأيهما

---

(١) ولو كان الكندي ينقل عن الاسكندر فلماذا لم يستعمل اصطلاحاته استعمالا صريحا ! ؟

فى هذه النقطة واحد : الكندى يسميه العقل الأول ، علة جميع المعقولات — وذلك خلافاً للعقل الثانى الذى هو بالقوة للنفس — ويسميه بعبارة غريبة هى : « نوعية الأشياء » (١) . ويقول جيلسون (ص ٢٥) إن الكندى « ربما يقصد بذلك صورة بريئة من كل هيولى ، كما تكون الصورة النوعية المتحققة » (٢) ؛ والكندى يضيف إلى ذلك أنه بالفعل دائماً (٣) ، وهذا هو الذى يجعله قادراً على إخراج النفس من القوة إلى الفعل ، بأن يهبها الفعلية المعقولة التى التى هى قادرة على قبولها » . وبعد أن يقرر جيلسون أن الكندى يؤكد أن هذا العقل مفارق ، ينتهى إلى أنه « يوجد تقابل بين العقل الهيولانى عند الاسكندر والعقل بالقوة عند الكندى من جهة ، وبين العقل المفارق عند الاسكندر والعقل الفاعل عند الكندى من جهة أخرى » .

يبقى بعد هذا أن نعرف : هل يمكن أن يوجد عند الكندى مقابل للعقل الذى له ملكة ؟ يقول جيلسون إن هذا العقل موجود عند الكندى بدليل استعماله مثالا « لا يترك مجالا للشك فى التقابل الدقيق بين المفهومات فى كلا المذهبين فالعقل الثالث عند الكندى هو العقل الذى خرج فى النفس من

---

(١) إن قول الكندى : « الذى هو نوعية الأشياء التى بالفعل أبداً » يجوز أن يعود على العقل المستفاد ، رغم الفاصل بين جملة الصلة وبين ما تعود عليه ؛ ومثل هذا كثير الوقوع فى رسائل الكندى . والعقل المستفاد يسمى مستفاداً ، لأنه وما فيه معلول للعقل الأول الذى هو علة المعقول جميعاً والذى ، وإن كان هو العلة الأولى ، فهو فى — تصور الكندى — الفاعل الأول لكل شىء . والعقل المستفاد هو ، عند الكندى ، العقل الإنسانى الذى قد صار بالفعل بفضل امتلاكه المعقولات الكلية . وهذا التفسير يجد ما يؤيده فى كلام الكندى عن العقل المستفاد فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم) تأييداً لا يدع مجالا للنزاع . ولعل الترجمة اللاتينية لرسالة الكندى هى التى أضلت جيلسون ، فجعلته يحسب أن عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء » تعود على العقل الاول ؛ وهذا ظن خاطىء ، لأن العقل عند الكندى هو العقل الاول الذى هو العلة الأولى عند أرسطو — هذا إلى أن وصف هذا العقل الأول بما يريد جيلسون أن يجعله وصفا له غير موجود عند أرسطو ولا هو موجود عند أحد من فلاسفة العرب .

(٢) هذه ، عند الكندى ، هى صفة العقل الإنسانى بالمعنى المطلق .

(٣) هذه هى صفة العقل الأول .

القوة إلى الفعل »[١] ؛ والمقصود ، فى رأى جيلسون ، أنه للنفس ، وأنه هو « العقل المستفاد للنفس من العقل الأول »[٢] ويعتبر هذا العلامة الفرنسى أن العبارة القاصرة المضطربة التى يستعملها الكندى لا تكاد تخفى أن جوهر ما يقصده هو الاستعداد للخروج من القوة إلى الفعل ، وأن هذا هو بالضبط الملكة (habitus) عند الاسكندر » . ويلاحظ جيلسون أخيراً أن الكندى يصف هذا العقل بأنه « قُنْيَةٌ للنفس » ، قد اقتنته وصار موجوداً فيها ، كالكتابة التى قد اقتناها الكاتب وثبتت فى نفسه ، وأن هذا المثال الذى يذكره فيلسوف العرب يقابل المقارنة التى يعقدها الاسكندر بين امتلاك الإنسان للعقل بالملكة وامتلاكه لمهنة مّا ؛ ويذكر جيلسون هنا النص اللاتينى للاسكندر ؛ وهو يشبه ، فى الحقيقة ، كلام الكندى .

وهكذا يجد جيلسون أن رسالة الكندى المختصرة لا تحتوى على شىء إلا وهو موجود فى رسالة الاسكندر — عدا العقل الظاهر الذى ليس له شأن جوهرى — وأن عند الكندى العقلَ بالقوة بملكته ، والعقلَ الفاعل الذى يقوم بدوره فى جعل العقل بالقوة عقلا بالفعل ، ويرى أن « المفهومات قد أُضعفت ، كأنّ الكندى قد وجد صعوبة فى فهمها جيداً ، ولكنها لم تصل إلى الحد الذى يجعل تعرُّفَها مستحيلا ، بشرط أن نبحثها عن كثب وهى ستبرز واضحة عند الفارابى .

على أن جيلسون يستدرك على هذا كله بأن يقول إنه إذا صح أن الأفكار الأساسية فى رسالة الكندى تواصلُ أفكار الاسكندر ، فإن هذا ليس بدون تحوير عميق لها : أولا : واضحٌ أن اصطلاح الكندى فى الترجمة اللاتينية يشبه ما عند الاسكندر فى الترجمة اللاتينية أكثر مما فى الأصل اليونانى ؛ والكندى يسمى عقله : intelligencia[٣] ، وهذا يدل على أن تحول العقل الإلهى

---

(١) أنظر نص رسالة الكندى ، فيما يلى .

(٢) بحث جيلسون ، ص ٢٥ .

(٣) يعنى عقل مفارق ؛ لكن ليس الكندى هو الذى استعمل هذه الكلمة اللاتينية ، بل المسئول عن ذلك هو مترجم الكندى إلى اللاتينية .

الفاعل عنـد الاسكندر ، إلى جوهر مفـارق متوسط بين الله وبيننا كان قد تمّ [١] ؛ وليس ثم أى شك فى أن الـ intelligencia عند الـكندى وخلفه كان له أثر فى ترجمة رسالة الاسكندر ، وهو الذى حلّ محل الـ νοῦς عند الفيلسوف اليونانى [٢] . ومن الواضح أنه فى أثنـاء التطور صار للعقل المستفاد هنا معنى محدّد ، بعد أن صار فى الترجمة اللاتينية للاسكندر يطلق على الـ νοῦς θύραθεν (= العقل الخارجى ، أو العقـل الذى من الخارج) إطلاقاً خاطئاً ، جعـل الناسَ لا يستطيعون أن يجدوا له معنى . والعقل المستفاد عند الـكندى هو الصورة المعقولة التى لاهيولى لها ولا فنطاسيا ، وهو مستفاد للنفس من العقل الأول [٣] .

ويقرر جيلسون أخيراً أنه يحق للباحث أن يعتقد أن هـذا العقل المستفاد ، بعد أن كوّنه العرب ، أثر فى نفس الاسكندر تأثيراً رجعياً ؛ فقـد أراد أحد المترجمين أو الشراح أن يجد له مكاناً فى مذهب الفيلسوف اليونانى ؛ فجُعل من العقل الفاعل عقلان ، وهذا العقل الفاعل كان يسمى عند الاسكندر باسمين : θύραθεν و ἔξωθεν ؛ فتُرِك الاصطلاح الأول للاسكندر ، وجُعل من الثانى عقل آخر تُـرجم بالمستفاد [٤] .

* * *

---

(١) تبين فيما تقدم أن العقل الفاعل عند الـكندى هو العقل الأول عند أرسطو ، أما عن الفارابى فالقول بالعقل الفعال جزء من مذهب الصدور .

(٢) ولـكن لو صح أن مترجمى الاسكندر إلى اللاتينيـة تأثروا بالعرب فلماذا أخطأوا فى فهمه وفهم العرب إلى هذا الحد . إن رأى جيلسون كان يكون صحيحاً لو أنه ليس عنـد العرب إلى جانب العقل الفعال عقول أخرى والعقل الإلهى أيضا .

(٣) أنظر هامش رقم ١ ص ٣٢٩ مما تقـدم ، وراجع معنى العقـل المستفاد عند الـكندى ، فيما يلى .

(٤) لـكن أين الأصل العربى لرسالة الاسكندر لنرى الدليل على أن العرب أدخلوا فى مذهب الاسكندر عنصراً ليس عنده . والحق أن تعليـل جيلسون لنشأة فـكرة العقل المستفاد على هذا النحو تعليل سطحى تعسفى .

بعد هذا العرض الطويل الذى قصدنا أن نذكر فيه أهم ما يقوله جيلسون فى الموضوع الذى نحن بصدده ، وذلك لمعرفة بعض الآراء لقيمتها فى ذاتها ولما تسمح به من مقارنة تبين لنا مقدار انطباق كلام الكندى على مذهب الإسكندر أو أرسطو ، يحسن أن نلخص النقط الأساسية التى نريد أن نناقشها .

أما فيما يتعلق بغموض نص أرسطو وبمسألة أن العقل الفاعل الذى يتكلم عنه هو الإلـه ذاته ، وكذلك صفات العقل الفاعل ، فقد أشرنا إليها فيما تقدم (ص ٣١٦ فما بعدها) . ولنقرر هنا أن الغموض فى مذهب أرسطو ليس فى مسألة العقل الإنسانى بوجه عام ، ولا فى هويته (أهو الإلـه أو غيره) بقدر ما هو فى الحقيقة فى أنواع هذا العقل ، أو فى خلوده ، وفى علاقته بالله وبالإنسان .

من المعروف فى مذهب أرسطو أن النفس الإنسانية تجمع فى ذاتها قوى النفس التى دونها ، ولكنها تمتاز بشىء يزيد على ذلك ، هو القوة الفكرية أو العقل (νοῦς)[1] . هذا العقل واحد بالذات ، ولكن أرسطو يميز بين ناحيتى فعله ، فيسميه تبعاً لذلك :

فهو من جهة قوة فكرية ، ويستعمل أرسطو فى تسميتها عبارات شتى ، ومثل : λόγος (= الفكر) ، و νοῦς θεωρητικός (= عقل نظرى) ، τὸ ἐπιστημονικόν (= القادر على المعرفة ، القوة العلمية) ؛

وهو ، من جهة أخرى ، المرشد فى الأعمال ؛ ويستعمل أرسطو فى تسميته عبارات مثل : διάνοια πρακτική (= القوة الفكرية العملية أو العقل العملى) ، و λογιστικόν (العقل المفكر المقدّر ، القوة المقدِّرة)

وإذا كان العقل النظرى ، كما يقول أرسطو[2] ، « لا يفكر فى شىء مما هو عملى ، ولا يُصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتنكب عنه أو نسعى وراءه » ، « وبه نتعقل الأشياء التى مبادئها ثابتة » ، فإن العقل العملى هو الذى يفعل بقصد

---

(١) انظر مثلا كتاب النفس كتاب ٣ فصل ٣ ص ٤١٤ ب س ١٥ وما بعده .

(٢) نفس المصدر ، ك ٣ ف ٩ ص ٤٣٢ ب س ٢٧ وما بعده ، وكتاب الأخلاق ، ص ١١٣٩ ا س ٥ فما بعده .

غاية ، خلافاً للعقل النظرى ، و « هو الذى به تنظر فى الأشياء القابلة للتغير » ، وهو الذى يحكم فى موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء[(١)] .

و إذن فغاية الأول هى معرفة الحقيقــة لذاتها ، وغاية الثانى معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب ، بل من حيث ما ينبغى أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال .

ومع هذا التعدد فى العقل ، لا يُعْرف عن أرسطو أنه يقول بعقليْن مستقلين وجوداً وفعلا ، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة جدّيّة .

والعقل ، بمعناه العام الصحيح ، « نوعٌ من النفس آخر ، وهو يقبل المفارقة [أو الانفصال عن البدن] ، كما ينفصل الشيء الخالد عن الشيء الفاسد » [(١م)] ، وهو متقدم فى الوجود على البدن « وهو وحده [فى مقابل قوى النفس الأخرى] يأتى [فى الجنين] من الخارج ، وهو وحده الشيء الإلهــى » [(٢)] ، « هو يظهر أنه يولد [(٣)] [فينا] جوهراً ما ، تامّ الوجود ، وأنه لا يفسد » [(٤)] ، « وهو بذاته غير منفعل» [(٥)] ، وهو غير متحد بالبدن ، وهو أحد الموجودات المعقولة [(٦)] .

أما القوى النفسية الأخرى فهى غير مستقلة عن البدن ، وهى معه من أول الأمر ، وفانية بفنائه [(٧)] .

---

(١) انظر كتاب الأخلاق نفس الموضع ، وكتاب النفس ص ٤٣٣ ا س ١٢ فما بعده ، وس ١٥ — ٣٠ ، ص ٤٣٢ ب س ٢٧ وما يليه .

(١م) كتاب النفس ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده .

(٢) كتاب تكوين الحيوان (Gen. An.) ص ٧٣٦ ب س ٢٧ — ٢٨

(٣) لا بمعنى الوجود أو الميلاد بعــد العدم ، بل بمعنى أنه يبدأ حياته فينــا ، ذلك لأن أرسطو يعتبر العقل شيئا موجودا قبل الإنسان وأنه يتصل به مدة محدودة ، ثم يتركه .

(٤) كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ١٨ — ١٩ .

(٥) نفس المصدر س ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٤٢٩ ا س ١٠ فما بعده ، ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده ، وس ٢٦ وما يليه ، ص ٤٣٠ ا س ١ — ٥ .

(٧) نفس المصدر ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فما بعده ، س ٢٦ فما بعده ، وكتاب تكوين الحيوان ص ٧٣٦ ب .

ولا شك أن أهم نص لأرسطو عن العقل الإنسانى هو نص كتاب النفس الذى أشرنا إليه من قبل (ص ٣١٥) ؛ ولكى يمكن تكوين رأى فى المشكلة عند أرسطو نفسه وعند من جاء بعده ، يحسن أن نترجم هذا النص ترجمة كاملة دقيقة بقدر الإمكان ، وذلك بالاعتماد على النص اليونانى الأصلى [١] ؛ يقول أرسطو:

« لكن كما أنه فى الطبيعة كلها يوجد من جهة شىء ، هو الهيولى لكل نوع (وهو كلُّ تلك الأشياء بالقوة) ؛ ويوجد من جهة أخرى شىء آخر ، هو العلة [٢] والفاعل الذى بفعله يُحْدِثُ كلَّ شىء — مثال ذلك فعلُ الصنعة فى المادة — فلا بد أيضا أن يكون فى النفس [٣] مثلُ هذا التمايز : ففيها ، من جهة ، العقلُ الذى منه تصير كلُّ الأشياء [٤] ؛ ومن جهة أخرى العقلُ الذى بفعله تَحدث كل

(١) الفضل فى ترجمة هذا النص عن اليونانية مباشرة وفى تحقيق النصوص الأخرى فى مواضعها الأصلية يرجع إلى مشاركة الزميل الكريم الأستاذ أمين سلامه ، أمين غرفة النقود بمكتبة جامعة فؤاد ؛ فله الشكر الصادق .

(٢) كلمة αἰτία فى اليونانية معناها العلة أو الباعث ؛ على أن أرسطو يستعمل كلمة αἴτιον ، وهى يجوز لغويا أن تكون صفة من الكلمة الأولى . وكذلك الحال فى الكلمة التالية : ποιητικόν ، وهى صفة بمعنى فاعل . فلنلاحظ أن المهم هو بيان صفة لا تأكيد ذات .

(٣) يجب أن نتنبه لقيمة قوله : « فى النفس » ؛ فهو يدل ، من جهة ، على أن العقل بناحيتيه موجود فى النفس — فلا معنى إذن لاثارة مشكلة أنه الا آله أم لا . وهو يدل من جهة أخرى على أن التمييز إنما هو فى داخل النفس . ولما كانت النفس أوسع نطاقا من العقل ، فلعل فى هذا مايلقى نوراً على طبيعة التقسيم التالى للعقل ، فلعله بين النفس بمعنى القوة العقلية والنفس بمعنى القوى الأخرى التى هى وسائل وقوى مساعدة لابد منها لأجل القوة العقلية — وهذا هو رأى بعض الشراح ، كما سيلى . ولم يقل أرسطو إن العقل فيه عقلان ، بل يقول : نميز فى النفس بين شيئين ... الخ ، وتسمية العقل المنفعل عقلا هى تسمية على سبيل التوسع أو لمشاركته للعقل الحقيقى فى عملية التعقل .

(٤) هذا هو العقل بالقوة ، وهو مايقابل الطرف الأول فى المثال الذى يذكره أرسطو فى أول كلامه ؛ وليس المقصود عقلا مستقلا ، بل المقصود هو الاستعداد المتنوع الناشىء عن اتصال العقل بالبدن . ولما كانت النفس تشمل القوة الفكرية وقوى غيرها تخدمها ، فلا جرم أنه يجوز أن ينقسم العقل انقساما اعتباريا ، كما سنقول فيما بعد .

الأشياء (١)؛ [فهو] كوجود ما (٢)، شبيه بالنور: فالنور أيضا، من وجه مّا، يجعل الألوانَ التي بالقوة ألوانًا بالفعل. وهذا العقل (٣) مفارقٌ (٤)، غيرُ منفعل (٥)، غيرُ ممتزج (٦)؛ وهو من حيث الماهية (أو الجوهر) [موجود]

---

(١) نلاحظ أنه لايستعمل عبارة νοῦς ποιητικός (= أى العقل الفاعل) صراحة. وهذه العبارة لاتوجد قط عند أرسطو، وأول من استعملها هو الاسكندر الأفروديسى — كما يقول المؤرخون. أما أرسطو فهو يقول: «الذى يفعله كل شيء»؛ فهو لايستعمل التسمية المحددة التى تدل على المذهب الذى يريد البعض أن ينسبه اليه.

(٢) فى اليونانية ὡς ἕξις τις (= كملكة ما). وكلمة ἕξις لها معانٍ كثيرة: فعل الامتلاك؛ أو حالة الامتلاك فى مقابل حالة التحصيل والكسب؛ أو الحالة أو النحو الذى يكون عليه الوجود؛ أو حالة البدن أو ملكة بدنية أو حالة أو ملكة للعقل أو للروح؛ بما فى ذلك فكرة كون الشيء فى حالة الوجود بالفعل لا الوجود بالقوة؛ أو الملكة أو القدرة الناتجة عن التجربة = والمقصود، فى أغلب الظن، هو حالة الوجود والملك المقابلة لحالة العدم والعوز، لا لكون الشيء بالفعل فى أول درجاته = راجع تعليق Tricot على كتاب النفس، فى نفس الموضع، ص ١٨٢ من ط. باريس ١٩٣٤

(٣) يقصد بلا شك العقل، بحسب التقسيم الاعتبارى، فى ناحيته الفاعلة؛ وهو العقل على الحقيقة. والصفات التالية تنطبق على العقل بمعناه المطلق، يدل على ذلك ما نجده مثلا فى كتاب النفس ذاته: ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده، ٤٢٩ ا س ١٥ فما بعده، وص ٤٢٩ ب س ٢٢ وما بعده

(٤) كلمة χωριστός التى يستعملها أرسطو هنا معناها المفارق أو القابل للمفارقة؛ والمعنى الثانى هو المقصود بلا شك، لأن عقلًا مادام فى النفس — والكلام هنا عن العقل الذى فى النفس — لا يمكن أن يوصف بأنه مفارق، أعنى مستقلا بالفعل عن الانسان — راجع ص ٣١٦ مما تقدم لمعرفة وجوه أخرى لهذه الكلمة.

(٥) المقصود من كلمة ἀπαθής فى الغالب أنه غير منفعل، يعنى أنه بتعقله للمعقولات لا يتغير، ولا تفسد صورتُه، ولا يفقد طبيعته، بل هو يتقبّل صورَ المعقولات مع بقائه هو هو — وهذا، عند أرسطو، هو أيضاً شأن القوة الحاسة؛ لأن الحاس ليس هو العضو بل القوة الحاسة المتحدة بالعضـو؛ وهى تقبل صورة المحسوس. دون أن تستحيل طبيعتُها أو تفسد.

(٦) ἀμιγής، ومعناها: غير ممتزج، غير قابل للامتزاج بشيء آخر، خالص؛ فقد يكون المقصود أنه بسيط (والعقل يوصف بالبساطة فى كتاب النفس — مثلا ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده)؛ أو أنه غير ممتزج بمادة، وهذا ما يذهب اليه يحيى النحوى ومن تابعه، مثل القديس توما؛ فهم يعتبرون كلمة «بمادة» مقدرة بعد كلمة «غير ممتزج»؛ أو أنه غير ممتزج بالصور المعقولة التى يتقبلها، وهذا هو رأى بعض العلماء المحدثين — ولا شك أن مما يؤيد هذا الرأى قول أرسطو (ص ٤٢٩ ا س ١١ وما يليه): «فلما كان العقل يتعقل الأشياء كلها، فلابد =

بالفعل [١] ، ذلك أن الفاعلَ [٢] دائماً أشرفُ رتبةً من المنفعل ؛ وكذلك المبدأ [٣] أشرف من الهيولى .

والعلم بالشيء بالفعل هو عينُ الشيء [٤] ، أما العلم الذى بالقوة ، فهو أسبق [من العلم بالفعل] بالزمان فى الفرد ؛ لكنه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان [٥] . ولكن ليس الأمر أنه [٦] أحياناً يفكر وأحياناً لايفكر . وهو متى

= أن يكون غير ممتزج ، لأنه لوامتزج بأحدها ، لما استطاع تعقُّلَ الآخر ؛ وقد يقصد أنه — خلافا للقوة الحاسة مثلا — غير متّحد بالأعضاء البدنية ولاممتزج بها (كتاب النفس ص ٤٢٨ ا س ٢١ فما بعده ، ص ٤٢٩ ا س ٢٤ وما بعده ، ص ٤٢٩ ب س ١ فما بعده مثلا) . وليس معنى هذا كله أن كلام أرسطو غامض ، بل معناه ان أرسطو يعبر تعبيراً كليا ، يريد به أن يقول إن العقل صورة غير مادية لا تمتزج بشيء آخر أيا كان .

(١) كلمة : « وهو » لايقابلها لفظ يونانى ، بل يسوق أرسطو هذه العبارة رابطا إياها بما قبلها باستعمال اسم الفاعل من فعل الكينونة والعبارة اليونانية هى : τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργειᾳ ، ويمكن ترجمتها هكذا : وهو ، من حيث الجوهر ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بالجوهر (بالماهية) ، [موجود] بالفعل ، أو : وهو ، بذاته ، [موجود] بالفعل ، أو : موجود من حيث الجوهر (الماهية ، الوجود) بالفعل — وهذه الترجمة الأخيرة لا على اعتبار أن اسم الفاعل من فعل الكينونة (وتحته خط) رابط للسياق ، كما هى الترجمة المشهورة ، بل على اعتبار أنه صفة معطوفة على الصفات المتقدمة عليها . والمقصود ، فيما أعتقد ، هو أن العقل موجود بذاته وفى حالة الفعل ، مستقلا عن معقولاته — ويؤيد هذا ما يقوله أرسطو ، بعد ذلك ، عنه ، إذا فارق الإنسان .

(٢) لا يستعمل أرسطو هذا الاصطلاح الفنى للفاعل وهو : ποιητικός ، بل يستعمل اسم الفاعل اللغوى من فِعْل فَعَل وهو ποιοῦν ، مسنداً لغير العاقل — وهذا له دلالته من حيث الفكرة .

(٣) كلمة ἀρχὴ التى يستعملها أرسطو هنا معناها المبدأ أو العلة (المبدأ بالمعنى الذى عند فلاسفة اليونان الأولين مثلا أو أحد المبادىء أو العلل الأربع عند أرسطو) . والمقصود من المبدأ أو العلة هنا المبدأ الفاعل أو الغائى أو الصورى أو كلاهما معا .

(٤) تجد هذا المعنى فى مواضع أخرى من كتاب النفس ، مثلا ص ٤٣٠ ا س ٢ — ٤ ، ٤٣١ ب س ١٧ .

(٥) ليس من السهل أن نجد لهذا الكلام من أول الفقرة علاقة بما قبله أو بعده . والكلام بعد هذا الفاصل يعود إلى العقل .

(٦) المقصود هو العقل الفاعل ، غير أن أرسطو لا يذكر الفاعل صراحة .

فارق[1]، لم يكن إلا ما هو عليه فى ذاته . وهذا هو وحده[2] اللامائت، الأبدى ؛ ومع ذلك فنحن لا نتذكر[3] ، لأنه غير منفعل ؛ على حين أن العقل المنفعل[4] فاسد ، وبدونه[5] لاشىء يفكر[6] » .

وإذن فلابد عند أرسطو — قياساً على ما فى الطبيعة[7] — من أن يوجد فى النفس

---

(١) هذا دليل جديد على أن الكلام فى هذا النص كله يتعلق بالعقل الذى فى الإنسان ؛ والمقصود هو : أنه متى فارق الإنسان ، عاد إلى الحالة التى كان عليها قبل اتصاله بالإنسان .

(٢) المقصود طبعاً هو العقل الفاعل أو بالأحرى العقل بالمعنى المطلق .

(٣) لأن التذكر ليس فعل العقل بذاته ، بل هو فعل الإنسان — راجع مثلا كتاب النفس ص ٤٠٨ ب س ٢٧ — ٣٠ ، وتعليقنا التالى على هذا النص كله ، ص ٣٤١ .

(٤) هنا يذكر أرسطو باليونانية عبارة « العقل المنفعل » صراحة .

(٥) فى الأصل : καὶ ἄνευ τούτου ، ومعناها : وبدونه أو وبدون هذا . والضمير قد يعود إما على العقل الذى هو المبدأ الفاعل — الذى قد استعمل أرسطو فى كلامه السابق عنه اسم الإشارة فى صورته التى تعود على الشىء بوجه عام ، لا على الشىء المذكر ، (لأن العقل فى اللغة اليونانية مذكر) ؛ وقد يعود على العقل المنفعل قبل ذلك مباشرة ، ذلك لأن الصيغة النحوية للضمير أو لاسم الإشارة تسمح بالاحتمالين ، وكذلك الوجهان يجوزان بالنسبة لفعل : « يفكر » ؛ هذا إلى أن كلمة « لا شىء » تصلح — لغويا ونحويا — لأن تكون فاعلا ومفعولا .

(٦) وإذن فهذه الجملة الأخيرة تحتمل الوجوه الآتية : (١) وبدونه (أى العقل المنفعل المذكور قبل ذلك مباشرة) لا يفكر العقل الفاعل شيئا ، (٢) وبدونه (أى العقل المنفعل) لا شىء يفكر . (٣) وبدونه (أى العقل الفاعل) لا يفكر العقل المنفعل شيئا ، (٤) وبدونه (أى العقل الفاعل) لا شىء يفكر . (٥) وبدون ذلك (هذا) لا شىء يفكر . ولكن الوجه الأول هو الأولى ؛ لأن الفكر يشترط فيه انفعال فى شىء قابل للانفعال بواسطة شىء هو موضوع للفكر ؛ وهذا ما تدل عليه العبارة السابقة ويؤيده ما يقوله أرسطو من أن الوظائف النفسية على تنوعها هى أفعال للانسان المركب لا للقوى النفسية المجردة — راجع ما يلى ص ٣٤١ . وهذه الجملة ليست دليلا على غموض تعبير أرسطو بقدر ما هى دليل على التفكير والتعبير فى صورة كلية جامعة .

(٧) على أن النفس عند أرسطو — وسط التعريفات المشهورة التى نجدها فى كتاب النفس : ص ٤١٢ ا س ١٨ ، س ٢٦ ، ص ٤١٢ ب س ١ — ٥ ، ص ٤١٣ ب س ١٠ فما بعده ، ص ٤١٥ ب س ٧ فما بعده — هى صورة الجسم الحى ومبدؤه وعلته ، كالصورة أو الطبيعة بالنسبة للأشياء الطبيعية .

ولعل المقصود هنا — كما أشار تريكو Tricot فى تعليق على ترجمته لكتاب النفس ، =

تمايزٌ يماثل التمايزَ بين مادة تصير كلَّ شيء في داخل النوع و بين علة أو فاعل يُحدث كلَّ شيء ، يعني أن في النفس الإنسانية عقلا ، هو قوةٌ ، أي قابلٌ لأن يصير جميعَ المعقولات ، وعقلا هو علةٌ فاعلة ، تُحدث المعقولات . هذا العقل بالنسبة للمعقولات شبيه بنور يكشفها ، فتصير فيه معقولاتٍ بالفعل ، بعد أن كانت معقولاتٍ بالقوة ، كما يكشف النورُ الألوانَ فيجعلها ألواناً بالفعل بعد أن كانت ألواناً بالقوة .

هذا التمييز بين فاعل ومنفعل لا بد منه نظرياً ، لأن العقل ، قبل التعقل ، إنما هو عقل بالقوة ؛ فإذا تعقل الأشياءَ ، فلابدَّ أن تكون في ذلك ناحيةٌ فاعلة . وهذا التقسيم عند أرسطو غير صريح ، وهو في أغلب الظن تمثيلي اعتباري ، قياساً على حال الطبيعة ، وجرياً — إلى حد ما — على ما يسمى قاعدة التماثل بين الموجودات — هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن هذا التمييز أشبه بالمخرج من مشكلة يذكرها أرسطو (ص ٤٢٩ ب س ٢٢ فما بعده) وهي : « إذا كان العقل بسيطاً وغيرَ منفعل ، و إذا كان — كما يقول أنكسا جوراس — لا يشارك شيئاً قط في أمر ما ، فكيف يفكر ، إذا كان التفكير ضرباً من الانفعال ؟ » ؛ وهو يجيب عنها بقوله إن ذلك « من جهة أن شيئين يشتركان في أمر مَّا ، يظهر أن أحدهما يفعل والآخر ينفعل »[(١)] .

= ص ١٨١ من ط . باريس ١٩٣٤ — هو أنه في كل ما في الطبيعة ، سواء أكان شيئا طبيعيا أو صناعيا ، لا بد من تمييز : (١) « ما منه الشيء » — أي مادته ، (٢) المبدأ الفاعل الذي هو به . لكن ما وجه كون العقل الفاعل مبدأً فاعلاً ؟ يجد تريكو أن الجواب على هذا فيما يقوله أرسطو (كتاب ما بعد الطبيعة ص ١٠٤٩ ب س ٢٤) من « أن الموجود بالفعل يحصل من الموجود بالقوة بواسطة شيء آخر هو بالفعل » . فالعقل الفاعل بالنسبة للمعقولات كالنور بالنسبة للمرئيات . هو يجعلنا قادرين على إدراك المعقولات . أما العقل المنفعل فهو قوة (أي بالقوة) محضة ، لا يستطيع بذاته أن يتعقل شيئا ، فلا ينتقل إلى الفعل إلا بالمعقولات ؛ ولكن هذه ليست بذاتها معقولات ، لأنها ملابسة للاحساس والتخيل ؛ فلا بد أن تستخلص منهما ، وهذه هي مهمة العقل الفاعل في النفس . ونستطيع أن نضيف الى كلام تريكو أن العقل المنفعل أشبه بمجال الإحساس والتخيل ، وهو المجال الذي لابد أن يعمل العقل فيه بالتجريد ، حتى يستخلص منه الكليّ ؛ لأن العلم — عند أرسطو — هو العلم بالكلي الذي في النفس لا بالجزئي المحسوس (كتاب النفس ص ٤١٧ ب س ٢١ فما بعده) .

(١) فيما يتعلق بمشكلة أن الشيء ينفعل تحت تأثير ما يماثله (كتاب النفس مثلا ص ٤١٦ =

يضاف إلى هذا أن طريقة تعبير أرسطو — كما تقدم فى التعليقات على النص — وخصوصاً عدم ذكره عبارة « العقل الفاعل » ذكراً صريحاً يُشعِر بالتمايز الحقيقى ، كل هذا يلطِّف من حدة التقسيم الذى يجب أن نفهمه على أنه دالٌّ على ناحيتين لشىء واحد ، وإحداهما عارضة له لعلاقته بشىء آخر — كما سنرى .

وإذن فليس فى النفس عقلان حقيقة ، بل هو عقل واحد ذو ناحيتين ، إحداهما له بذاته والأخرى له من حيث علاقته بالبدن ووسائله فى الإحساس والتخيل ، وهذا هو المبرِّر للكلام عن العقل المنفعل ، الذى هو حالة طارئة للعقل ، ما دام فى الإنسان ؛ ولذلك ذهب بعض الشراح[1] — لا بغير حق — إلى أن المقصود بالعقل المنفعل هو المخيِّلة .

وإذا كان أرسطو يقول — كما تقدم[2] — بعقل نظرى وعقل عملى لكل منهما مبادئُه وغايته ، وذلك بحسب ناحيتى فعل العقل الإنسانى ، فهل معنى ذلك وجود عقليْن متمايزين حقيقةً ؟ وكيف كان يمكن أن يتمَّ نظامُ الحياة الإنسانية مع وجودهما ؟ فالحق أنه لا يصح أن نعتبر كلام أرسطو عن فاعل ومنفعل فى النفس دليلا على أن

= ب س ٣٥ — ٣٦) يرى أرسطو (الكون والفساد كتاب ١ باب ٧ ص ١٦٦ فما بعدها من الترجمة العربية ١٣٥٠ هـ — ١٩٣٢ م خصوصا فقرة ٤ ، ٥) أن الفاعل والقابل للفعل يجب أن يكونا متشابهين متغايرين فى النوع . وليس فى هذا ما يهدم رأينا الأساسى فى أن العقل المنفعل هو القوى النفسية التى فى خدمة العقل بالمعنى الحقيق ؛ ذلك لأن النفس ، بوجه عام عند أرسطو ، صورة و مبدأ للجسم العضوى كما قلنا فى الهامش المتقدم . والعقل الحقيق أيضا صورة أو مبدأ ؛ فالاتفاق فى الجنس موجود ، والاختلاف فى النوع موجود أيضا . أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسد فانٍ ، فهو على معنى أن هذا العقل فاسد من حيث هو صورة منفعلة . وإذا كانت النفس بوجه عام لها حياة من حيث هى عقل ، ولها حياة من حيث هى مصدر لحياة جسم حى تحركه ، فههنا المشكلة الحقيقية فيما يتعلق بمذهب أرسطو فى النفس ؛ فهل النفس بالمعنى المطلق خالدة أم بمعنى أنها عقل فقط — وهذه نقطة خلافية نترك باب البحث فيها مفتوحا . على أنه لو كانت النفس على اختلاف نواحيها خالدة فهى لا تخلد كنفس بل كصورة .

(١) مثل : مسطيوس ومن تابعه كالقديس توما — راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، الطبعة الثانية ١٣٦٥ — ١٩٤٦ ص ١٦٦ . (٢) ص ٣٣٢ — ٣٣٣

العقل ليس واحداً بالذات ، وإن كان متعدداً بحسب نواحى فعله من جهة أو بحسب حالتيه مفارقاً أو متصلا بالبدن من جهة أخرى . وليست كل تمييزات أرسطو التحليلية كتمييزه الأثير عنده بين القوة والفعل أو بين ما هو بالذات وما هو بالعرض فى الشىء الواحد دليلا على التعدد الحقيقى . وإذا كان أرسطو يوحّد بين العقل ومعقوله ، فهل من المتصوَّر أن يعدِّد العقلَ نفسه فى الإنسان ! ؟

وينبغى أن نلاحظ — لإلقاء نور على هذه المشكلة — أن أرسطو ، فى مواضع مختلفة من كتاب النفس ، قد فطن إلى الصعوبات التى تلزم عن القول بتركيب النفس من أجزاء مادية أو بانقسامها إلى جزء مفكر وجزء نزوعى أو إلى قوى منفصلة ؛ فكيف تجتمع ، إذن ، الأجزاء المختلفة أو كيف يمكن أن تتم وحدةُ النفس ! ؟ (ص ٤١٦ ا س ٥ فما بعده ، ص ٤١١ ب س ٥ وما يليه إلى آخر الفصل) .

ولا شك أنه يؤخذ من جملة كلام الفيلسوف اليونانى أن انقسام النفس إلى قوى مختلفة إنما هو انقسام ذهنى لا انقسام مادى مكانى (ص ٤١٣ ب س ١٠ وما بعده ، س ١٤ ، ٢٧ — ٢٨) . هذا إلى أن القول بأجزاء مستقلة منفصلة يؤدى إلى صعوبة كبيرة : فنحن فى هذه الحالة لا نستطيع أن نعرف فى حق قوة من القوى النفسية (ولتكن المتصوِّرة) مع أى القوى الثلاث الكبرى تشترك فى الذات وعن أيها تتمايز ؛ وكذلك لا يمكن فصل إحدى القوى (كالقوة النزوعية) عن الأخرى ، لأنها تتجلى فيها جميعاً (ص ٤٣٢ ا و ب) — ولعل فى هذا ما يرجح القول بأن العقل أبعد عن التعدّد بالذات من النفس .

وأخيراً فلا شك أن أرسطو بحسب كلامه فى أكثر من موضع من كتبه يعتبر أن العقل — بالمعنى المطلق — يأتى من الخارج ويدخل ، على نحو ما ، فى الإنسان ، وأنه شىء إلهى (لا الإله نفسه) . هذا العقل ليس مادياً ، بطبيعة الحال ، وليس فيه قبل الدخول فى البدن معقولات قط ؛ فهو من هذا الوجه ، وإن كان فى ذاته جوهراً متحققاً بالفعل ، عقلٌ بالقوة — وهذا واضح ؛ لأنه

لا العقل، بذاته وقبل قبوله للمعقولات ، عقلٌ بالفعل ؛ ولا الحسّ أيضاً ، قبل إدراكه للمحسوس حسٌّ بالفعل . وهذا ثابت فى مذهب أرسطو .

وإذا دخل العقل فى الإنسان وانضاف إلى القوى النفسية الأخرى ، عند ذلك يصير له — بالعرض — جانبٌ منفعل بحكم أن وظيفته الأساسية ، وهى التعقّل لا تتيسر إلا باستعمال الإحساس والتخيل . وليست الوظائف الإنسانية على اختلافها ، عضوية كانت أو نفسية بالمعنى العام أو عقلية بالمعنى الخاص ، وظائفَ للبدن بذاته ولا للنفس بذاتها ولا للعقل بذاته : بل هى كلها أفعال للإنسان المحسوس (١) ، لهذا الإنسان المشاهَد المركّب من عقل وبدن ، هما وحدة وثيقة إلى حد بطلان صفات ناحيتيها ، إذا انحلّت . وهكذا يكون الموقف العجيب للعقل فى النفس الإنسانية التى هى « كمالٌ أولٌ لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، لجسم عضوى » أو « كمال أول لجسم طبيعى عضوى » (٢) : فهو يكون فاعلا بالذات منفعلا بالعرض ؛ وهذا لا يمنع من أن يطلق أرسطو عليه الصفات التى يذكرها من أنه قابل للمفارقة ، غير منفعل ... الخ ، لأن هذه كلها صفاتٌ ذاتية له قبل اتصاله بالبدن وبعد مفارقته له . ويعزّز هذا الرأىَ قولُ أرسطو عنه إنه « إذا فارق لم يكن إلا ما هو عليه فى ذاته » (٣) . فكأن الجانب الإنفعالى عارض ، ويجب ألا نتصور أن هذا الانفعال من النوع العادى الذى يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ؛ وإذا كان الانفعال حتى فى القوة الحاسة انفعالا من نوع معين، لا يصاحبه تغير ولا فساد فى القوة الحاسة — لأنه إدراك للصورة ، وليس تمثيلا المادة — فلاشك أن انفعال العقل يكون من نوع أعلى من ذلك (٤) ؛ فهو تقبّل العقل للمعقولات . وكما أن الحاسّ والمحسوس شىء

---

(١) انظر مثلا كتاب النفس ص ٤٠٣ ا س ٥ — ١٠ و س ١٥ فما بعده ، ص ٤٠٨ ب س ١٣ فما بعده ، س ٢٨ وما يليه .

(٢) كتاب النفس ص ٤١٢ ا س ٢٧ و ص ٤١٢ ب س ٤ — ٥ . قارن التعريفات التى يذكرها الكندى للنفس فى رسالة الحدود ، ص ١٦٥ مما تقدم ، حيث تجد تعريفا ثالثا وتجد الاصطلاح العربى فى عصر الكندى .

(٣) راجع التعليق على النص المتقدم ، ص ٣٣٦ — ٣٣٧

(٤) يقول أرسطو (ص ٤١٧ ب س ٨ — ١٠) إن انفعال المفكر ، إذ يفكر ، لا يزيد على انفعال المعمارى ، إذ ينشىء البناء .

واحد ، فكذلك العقل والمعقول شيء واحد [١].

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقرر المعنى الأرجح للعبارة الأخيرة من نص كتاب النفس المتقدم ، وهو أنه : بدون العقل المنفعل لا شيء يفكر ، يعنى : بدون أن يكون ثم عقل يتقبل المعقولات لا يوجد تعقّل ولا فكر [٢].

أما تمييز أرسطو بين العقلين من حيث الشرف والمرتبة ، بقوله إن الفاعلَ أشرفُ من المنفعل ، فلا يكفى دليلا على وجود عقلين متمايزين عدداً ، بل يدل على أن العقل،فى حالته الذاتية له،أشرف منه فى حالة انفعاله بتقبل المعقولات ؛ لأن الثبات ، عند أرسطو ، حالة أشرف من حالة الانفعال مهما كان .

أما قول أرسطو إن العقل المنفعل فاسدٌ فانٍ ، فهو لا يقصد بذلك أن العقل بمعناه المطلق فانٍ — فهو يقول قبل ذلك فى نفس الكتاب إن العقل أبدىٌ ، غير منفعل ، غير مادى ، غير ممتزج [٣] الخ — بل بمعنى تلك العلاقة التى بين العقل كجوهر معقول من جهة وبين النفس الحيوانية أو البدن ووسائله للإحساس والتخيل أو العقل بما تعرض له من تقبل للمعقولات من جهة أخرى . والأشبه أن يكون أرسطو هنا يستعمل الفكرة التى كانت عند أستاذه أفلاطون أساسَ القول ببقاء النفس الناطقة أو القوة النطقية الفكرية وفناء القوتين الشهوانية والغضبية لصلتهما بالبدن ؛ غير أن أرسطو يستعمل الفكرة فى ميدان أضيق من ميدان أستاذه ، وهو ميدان العقل (أو النفس) فى ناحيته الانفعالية المتصلة بتعقل الأشياء ؛ والواقع أن أرسطو فى أول أمره تابعَ أستاذَه إلى حد ما فى قوله بأجزاء النفس وقواها من غير أن يجعلها قاعدة أساسية فى مذهبه .

وأخيراً فالمسألة عند أرسطو ليست مسألة تعدد حقيقى فى العقل ، بل هو تعدد

---

(١) كتاب النفس ص ٤١٧ ا س ٢٠ ، ٤١٨ ا س ٤ — ٥ ، ص ٤٣٠ ا س ٣ — ٤ ، ٤٣١ ب س ٧١ ، س ٢٦ فما بعده .

(٢) انظر المعانى الأخرى الممكنة ،ص ٣٣٧ مما تقدم .

(٣) كتاب النفس ص ٤١٣ ب س ٢٤ فما بعده ، ص ٤٢٩ ا س ١٠ فما بعده،ص ٤٢٩ ب س ١ وما يليه.

تمييزى يشبه التمييز بين صورة فاعلة وهيولى منفعلة ، وهو من جهة أخرى تمييز بين عقل بالقوة وعقل بالفعل .

بقيت نقطة هامة نحب أن ننتهى بذكرها من الكلام عن مذهب أرسطو فى العقل ، وهى مسألة التمييز بين درجتين فى حالة الفعل للعقل الذى بالفعل ، الدنيا منهما بالنسبة للعليا هى ، من جهة ، كحالة ما هو بالقوة بالنسبة إلى ما هو بالفعل ، إذا كانت حالة الفعل هى مباشرة العاقل للعمل أو تعقّل العقل لنفسه من حيث هو عاقل لمعقولاته ؛ وهى ، من جهة أخرى ، كامتلاك الشىء بالنسبة لمباشرة استعماله ، إذا كان الاستعمال هو النظر العقلى .

نعرف أن أرسطو يقول(١) بعقل بالقوة هو أشبه بلوحة خالية لم يُكتب عليها شىء ؛ وهذا العقل ينتقل بتعقله المعقولات من حالة كونه عقلا بالقوة إلى حالة كونه عقلا بالفعل . لكن هذه الحالة الثانية تسمح بتمييز جديد ، يقول أرسطو إن « العقل بعد أن يصير كلاً من المعقولات ، على النحو الذى يُسمَّى به عالمًا من يكون عالمًا بالفعل (وهذا ما يحدث عند ما يكون [العالم] قادراً بذاته على الفعل(٢)) ، فإنه عند ذلك لا يزال بالقوة من وجه مّا ، لكن لا على النحو الذى كان عليه قبل أن يتعلم شيئًا أو يكتشف شيئًا ، بل هو يكون قادراً على تعقّل نفسه »(٣) .

فالعقل يكون بالقوة — أو بالفعل إذا شئنا — من وجهين : هو بالقوة بالنسبة للمعقولات ، كما يكون الطفل مثلا قبل أن يتعلم شيئاً . فإذا عرف هذه المعقولات أصبح مالكا لها ، وصار له ما يُعرف عند أرسطو بالـ ἕξις أى حالة الملك ؛

---

(١) كتاب النفس ص ٤٣٠ ا س ١ وما بعده ، وكذلك أول الفصل الخامس من الكتاب الثالث .

(٢) يستعمل أرسطو هنا كلمة ἐνεργεῖν ، ومعناها الفعل والتأثير

(٣) ص ٤٢٩ ب س ٥ — ١٠ ؛ وربما يجد المحقق أن هذه الترجمة تختلف بعض الاختلاف عن الترجمة عن الفرنسية أو الانجليزية ، لكن ترجمتنا عن اليونانية مباشرة ، فهى أقرب ما يكون بالعربية لتأدية ما يقصده أرسطو .

وهذه هي حالة كون العقل بالفعل في المرتبة الأولية . لكن هذه الحالة التي هي عبارة عن مجرد امتلاك المعقولات هي بالقوة بالنسبة لحالة تعقّلها في علاقاتها العامة كالزمان والمكان والنسبة لغيرها ، على اختلاف أحوال هذه الاعتبارات . وهذه هي حالة الفعل أو التمام ἐντελέχεια بالمعنى الحقيقي ، وهي الحالة التي تقترن بها مباشرة العمل أو تعقُّل العقل لمعقولاته ولنفسه ، من حيث هو صورة قد تشكلت على نحو ما بالمعقولات[١] .

وينبغي ألا نذهل عن قول أرسطو هنا بتعقُّل العقل لنفسه : فإن هذا لعله أقرب وأوثق أصل لفكرة العقل المستفاد التي نجدها عند الفارابي[٢] .

ويؤكد محتوى هذا النص ما يقوله أرسطو في موضع آخر[٣] ، مميزاً بين القوة والفعل ودرجاتهما ، يقول فيلسوف اليونان :

« . . . . . نقول ، من أحد الوجوه ، إن شخصاً مّا عالمٌ ، على النحو الذى نقوله إن شخصاً عالِم ، لأنه من العلماء ومن يملكون العلم ؛ ولكنا ، من وجه آخر ، نطلق اسم « عالِم » على من قد ملك علم النحو . غير أن كلا منهما ليس على درجة واحدة في القوة : فالأول [هو بالقوة] لأن نوعه واستعداده[٤] هو هكذا [بالطبع] ؛ والثاني [هو بالقوة] ، لكنه ، متى شاء ، قادر على مباشرة الفكر ، إن لم يمنعه مانعٌ خارجي ؛ فالذى قد أصبح مباشراً للفكر هو عالِم بالفعل [بالمعنى الكامل] ، وهو يعرف ، على الوجه الدقيق ، أن هذا الشيء المشار إليه [مثلا] هو كذا . فكلا الأوّلين عالِم بحسب القوة ؛ غير أن الواحد [تخرج قوته إلى الفعل] بعد أن كان قد عانى تغيراً بواسطة التعلم ، مبدِّلا حالته مرات كثيرة

---

(١) راجع تعليق تريكو على هذا النص المتقدم ص ١٧٨ من ترجمته لكتاب النفس ط باريس ١٩٣٤

(٢) راجع ما تقدم ص ٣٢٦ ، تعليق رقم ١

(٣) كتاب النفس ص ٤١٧ ا س ٢١ — ٤١٧ ب س ١ فما بعده

(٤) في الأصل اليوناني : ومادته (أو هيولاه) ، والمقصود هو القابلية والاستعداد — يعني بالجملة أن نوع الإنسان العام الشامل لكل فرد من أفراده وكذلك استعداده هما بحيث يكون قادراً على تقبل العلم .

من ضدها [إلى ضدها][1] ، على حين أن الآخر [تخرج قوته إلى الفعل] بأن ينتقل من [مجرد حالة] الإحساس أو النحو — دون مباشرة استعمالهما — إلى [حالة] استعمالهما على وجه آخر . . . . لأن من يباشر النظر يصير مالكا للعلم [بالفعل] (لأن مالك العلم يصير مباشراً للنظر) »[2] .

وجملة رأى تريكو ورأى روبان Robin (فى كلامه فى الموضوع فى معجم لالاند الفلسفى تحت كلمة acte — كما يحكى ذلك تريكو — ص ٩٨ من الترجمة) فى هذا النص الذى أكملناه بحسب زيادات تريكو مع تعديل أحيانا ، هى أن التمييز الأساسى هنا هو بين الممكن والمتحقق بالفعل ودرجاتهما : فالإمكان غير المعين يصير ، عند تعينه ، فى حالة ما هو بالفعل فى المرتبة الدنيا ؛ وفى مرتبة تالية يتم التعين بواسطة استعمال كذا من الصور فى كذا من الهيولى ، وعن هذا تنشأ « طبيعة » لها كذا من الخواص ، أو كائن حى له كذا من الوظائف ، أو فاعل له كذا من القدرة والاستعداد . وهذه هى المرتبة الوسطى التى يسميها أرسطو ἕξις ، حالة الملك أو الامتلاك : وهى حالة بالفعل ، غير أنه ينقصها أن تظهر بآثارها أو أن تستعمل بمباشرة النظر أو العمل : وعند ذلك يحقق الشىء أو الفاعل كمال صورته ؛ وهذه هى المرتبة الثالثة والعليا — راجع تريكو ص ٩٨ .

ويجب ألا نذهل عما يمكن أن يؤخذ من كلام أرسطو هذا من أن العقل الذى بالفعل يظهر بالفكر أو العمل ، وذلك إذا أراد صاحبه ذلك . ويقول أرسطو فى أكثر من موضع[3] إن حالة الفعل لها معنيان : هى تكون كالعلم أو كالنظر العقلى[4] ؛ وبينهما عنصر مشترك ، كما أن النفس تكون حاضرة فى النوم

---

(١) من الجهل إلى العلم أو من الرأى الخطأ إلى الرأى الصواب ، وهذا هو التغير الذى يتكلم عنه أرسطو . أما تحقق العلم بالاستعمال له فليس تغيراً بل هو أشبه أن يكون نمواً أو بروزاً لما فيه — راجع تعليق تريكو ص ٩٩ ، من ترجمته .

(٢) يحتمل النص هذين الوجهين ، وهو ، بحسب ترجمة تريكو ، هكذا : « إنه بالمران فى المعرفة يصير من يملك المعرفة ، عالما بالفعل » .

(٣) ص ٤١٢ ا س ٩ وما بعده و س ٢٠ — ٢٥

(٤) ἐπιστήμη معناها العلم أو المعرفة ؛ أما كلمة θεωρεῖν فيقابلها النظر العقلى أو التأمل ؛ ولكن تريكو يترجمها بقوله : المران فى المعرفة

واليقظة اللذين يعرضان فى حضورها ؛ ولـكن النوم مماثل لامتلاك المعرفة دون مباشرة العمل أو دون تأثير ، على حين أن اليقظة تشبه النظر العقلى [١] .

و بعد هذا يسهل علينا جداً أن نعرف ما يقصده الـكندى بما يسميه العقل الظاهر ، وهو الذى يخرج من النفس و يتجلى للغير عنـــد الاستعمال وعند إرادة الاستعمال .

انتهينا من الـكلام عن مذهب أرسطو فى الموضوع الذى نحن بصدده ، و إنما دعانا إلى الإطالة فى ذلك إيجـازُ جيلسون — وخصوصاً ناجى — وعدم استقصائه للمسألة ، ممـا أدى إلى تصور مذهب أرسطو أصعب مما هو وأغمض ، و إلى إغفال نصوص ونواحى من هذا المذهب كان من شأنها أن تصلح بلا شك أساساً لبعض آراء العرب فى الموضوع أو أن تـكون على الأقل بمثـابة الإشارة أو الدفعة الأولى إلى هذه الآراء .

* * *

ولا نريد مناقشة ناجى فى رأيه ، بعـد أن قد تبينت من عرضنا المسألة احتمالاتٌ أخرى ؛ كما لا نريد نقد رأى جيلسون فيما أضافه إلى حساب العرب من أنهم نسبوا إلى الإسكندر آراء وعبارات ليست له ، أو أنهم عرفوا مذهبه ، وعدّلوه ، وفيما يميل إليه منهجُ بحثه من تحميل العرب أخطاء اللاتينيين — أقول لانريد نقد رأى جيلسون ، لأنه لايدعمه بشواهد تاريخية أو شواهد من النصوص ، وهو بعد هذا يحمل الطابع الافتراضى الخيالى الذى لا يصح أن يلجأ إليه الباحث إلا إذا كان قد استوفى دراسة جميع الوقائع ، أو إذا لم تـكن دراستُها ممكنة ، مما يدعو بطبيعته إلى فرض الفروض ، و إن كانت هذه الطريقة ، على أى حال ، ليست فى العلم والتحقيق العلمى بشىء .

يفترض جيلسون ضمناً أن العرب عرفوا مقالة الإسكندر فى العقل ، وأنها كانت مصدراً لآرائهم ؛ ولـكنه يعترف من جهـة أخرى بأن نقطة البداية فى مسألة العقل توجد عند أرسطو ، دون أن يحاول الانتفاع بهذه الفكرة الأخيرة فى تجلية

---

(١) ص ٤١٢ ا س ٢٣

المشكلة ، مع عِظَم ما تتيحه من حلول جيدة ؛ بل هو يسرف في رد كل شيء — خصوصاً عند الكندى — إلى الإسكندر . نعم ، لقد ذكر العرب للاسكندر كتاب النفس[(١)] . ولكنهم عرفوا قبل كل شيء كتاب النفس لأرسطو ، لكن بشروح سنبليقيوس أوثامسطيوس[(٢)] لا بشرح الاسكندر ، وعرفوا كتبا في النفس أو في العقل والمعقول لثاوفرسطس وفورفيريوس وثامسطيوس ولآخرين غيرهم[(٣)] ؛ فلا مبرر لقصر كل شأن في معرفة رأى الكندى على الإسكندر وحده .

* * *

والنقطة الأساسية التي نحب أن نشير إليها هي أن جيلسون يسرف في فهم الكندى بالاسكندر ، متجاهلا شأن « المعلم الأول » عند العرب ، وأن موقف الكندى من أرسطو هو موقف الإسكندر نفسه ، فكلاهما قارئ لكتبه ومنتفع بما فيها . وإذا كان الكندى يصرح بأنه يبين مذهب أرسطو ، وإذا كان لا يذكر اسم الإسكندر قط ، فإن من الواجب على الباحث أن يلتمس أصل المسألة كلها عند أرسطو أولا . وعدم القيام بهذه المهمة هو الذى دعا جيلسون إلى نسبة ما يحكيه الكندى إلى الإسكندر على نحو فيه تكلف شديد ، لأن ما يقرره الكندى لا يشبه ما عند الإسكندر ، لا من حيث الألفاظ ، ولا من حيث المعنى أحياناً — وهذا ما قد اضطر جيلسون إلى الاعتراف به دون قصد — ودعاه أيضا إلى اتهام العرب بتغيير مذهب الإسكندر ، أو بنقله معدّلا ، أو بعدم فهمه ، وإلى القول بأن اللاتينيين عند ما ترجموا الإسكندر عن اليونانية ، تأثروا بالتراجم العربية ، إلى غير ذلك من الافتراضات التي لا أساس لها .

فلننظر فيما يذكره الكندى عن أرسطو ، لنرى هل هناك توافق . ولنلاحظ أولا أن فيلسوف العرب يذكر المعانى أو المدلولات التي تدل عليها كلمة العقل بالمعنى المشترك ، وإن لم تكن المدلولات متشابهة تماما أو مختلفة تماما .

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٢٥٣

(٢) الفهرست ص ٢٥١

(٣) نفس المصدر ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

العقل الأول ، بحسب حكاية الكندى ، هو عقل بالفعل أبداً ، وهو علة لجميع المعقولات والعقول الثوانى ؛ وهو الذى يُخرج النفسَ من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل .

يرى جيلسون أن هذا العقل هو الإله أو العقل الإلهى عند الاسكندر . ولكن الذى لاشك فيه أن عند أرسطو أيضا عقلا بهذا المعنى ، وهو الإله نفسه أيضا ، الذى هو عقل ، ومحرك أول ، وعلة أولى الخ . وأحرى ما يقصده الكندى هو هذا العقل الذى يعرفه الفارابى أيضا عند أرسطو ، و يقول إنه هو « مبدأ المبادىء كلها ... العقل الأول ، والموجود الأول ، والواحد الأول ، والحق الأول »[1] ، و إنه هو الذى يتكلم عنه أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة .

و إذا أضفنا إلى هذا أن جيلسون نفسه يلاحظ خلافا بين ما يقوله عنه الكندى وما يقوله عنه الإسكندر ، كان ذلك معززاً لما نذهب إليه .

هذا العقل الأول — بحسب حكاية الكندى — هو ، فى أغلب الظن ، أولٌ ، من حيث أنه العلة الأولى الشريفة ، وفى مقابلة العقول الأخرى المعلولة ، التى هى عقولٌ ثوانٍ — على معنى صفتها ومرتبتها الوجودية — مجردةٌ عن المادة ، ولا تتمثل فى الوهم فى صورة حسية ، أو ليس لها — فى ذاتها — قوة المخيلة .

والنفس تكون عاقلة بالقوة ، ثم يتحد بها أحدُ العقول الثوانى المجردة ، فعند ذلك تكون عاقلة بالفعل . وهذا العقل يكون أولا عقلا بالقوة ثم عقلا بالفعل ، إذا تعقل المعقولات .

ولما كان هذا العقل ليس ، عند أرسطو ، أحد القوى النفسانية التى لكل كائن حى ، بل هو آت فى الإنسان من الخارج ، ثم مآله أيضاً إلى ترك الإنسان ، فلا جرم أن يسميه الكندى بالمستفاد ، معبراً بذلك عن فكرة أرسطو تماما . وكلام الكندى عنه لا يدع مجالا للشك فى هذا : فهو مستفاد بمعنى أنه لم يكن للنفس ثم صار لها ، وهذا معنى أولُ لكلمة « المستفاد » عند الكندى . ولو أننا

---

(١) رسالة العقل للفارابى ص ٣٥ — ٣٦ ط . بيروت ١٩٣٨ .

بين أيدينا ترجمة لكتاب النفس ترجع إلى عصر الكندى ، فربما كنا نستطيع أن نعرف أى المعانى اليونانية يقابلها .

هذا العقل المستفاد ، بالمعنى الأول ، ينتقل إلى الفعل بواسطة المعقولات ؛ وبما أنه لا تكون فيه المحسوسات ، بل الصور المعقولة المنتزعة منها ، ولا تكون فيه صور الجزئيات ، بل صور الأشياء الكلية الثابتة ، وتكون فيه الصور المعقولة بوجه عام ، فلذلك يقول الكندى : « فهذه الصورة [١] التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا [٢] هى العقل المستفاد للنفس من العقل الأول ، الذى هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً » . وقد فهم جيلسون عبارة : « الذى هو نوعية الأشياء .. الخ » على أنها تعود على العقل الأول [٣] ، ولاحظ فيها غرابة ؛ والحق أن الأولى أن تعود ، رغم الفاصل ، على العقل المستفاد ، بحيث يكون ذلك بياناً جديداً له . ومما يؤيد هذا قولُ الكندى فى كتاب الفلسفة الأولى (ص ١٥٥ مما تقدم:) إن العقل هو « أنواع الأشياء — إذ النوعُ معقول — وما فوقها . والأشخاصُ محسوسة ، أعنى بالأشخاص جزئيات الأشياء التى لا تعطى الأشياءَ أساميَها ولا حدودَها : فإذا اتحدت بالنفس فهى معقولة ، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . . والذى أخرج النفس التى هى عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أعنى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها — أعنى كلياتها — هى الكليات أعيانها : فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء ، إذ هى فى النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة : فهى العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة إلى الفعل » .

---

(١) يقصد العقل المجرد الجزئى .

(٢) لعله يقصد أنها لا تتمثل فى العقل كما تتمثل الصورة الحسية المتخيلة — وهذا هو رأى الكندى فى المجردات التى هى موضوع ما بعد الطبيعة — أو أنها ليس لها ، من حيث هى عقل ، قوة المخيلة .

(٣) وهو معذور ، فلعل الترجمة اللاتينية مسئولة عن ذلك .

ومن الواضح أن العقل المستفاد هنا هو العقل الذى قد أصبح بالفعل بعد أن كان بالقوة ؛ وهو فى الحالة الأولى مستفاد ، لأنه آتٍ للنفس من الخارج ؛ وهو فى الحالة الثانية مستفاد ، لأنه لم يكن عقلا إلا بعد امتلاكه للمعقولات الكلية . ولا شك أننا هنا أمام أسماء تعبر عن رأى أرسطو ؛ فلعلها من وضع الكندى نفسه ، لكنها لا تخرج من حيث مدلولها عن فلسفة « المعلم الأول » .

وهكذا لا نحتاج إلى القول بقصور فى تعبير الكندى ، ولا إلى الخلط بين العقل المستفاد والعقل كملكة ، كما فعل جيلسون .

هذا العقل الذى قد خرج بواسطة المعقولات من القوة إلى الفعل هو الذى تملكه النفس ، وهو « قُنْيَةٌ » لها ، قد مضى وقت اقتنائها ؛ لكنه من هذا الوجه مجرد ملكة أو امتلاك ؛ هو الـ ἕξις ، كما يصفها تريكو ورو بان مثلا ، وكما يؤخذ من كلام أرسطو فى بيانه لدرجات العقل الذى بالفعل ، وهو الدرجة التى تشبه امتلاك العلم قبل مباشرة استعماله : إما بالنظر العقلى ، وإما بالعمل بالمعنى العام . وإذا كان الكندى يتكلم عنه وحده فلذلك أساسٌ من كلام أرسطو لا شك فيه ، إذا تأملنا النصوص التى ذكرناها ص٣٤٣ — ٣٤٤

وللنفس ، بحسب كلام الكندى ، أن تستعمل هذا العقل وأن تُظهره لغيرها أو فى غيرها بفعلها ، متى شاءت ؛ وهذه هى المرتبة الأخيرة من مراتب الفعل ؛ كما يبينها أرسطو ؛ وإذن فليس أصدق فى وصفه من عبارة « العقل الظاهر » التى يستعملها الكندى . والألفاظ التى يستعملها الكندى تشف بمنتهى الوضوح عن رأى أرسطو ؛ وإذا كان العقل الذى هو امتلاكٌ للمعقولات دون استعمالها « قنيةً » ساكنة فى النفس ، فإن « العقلَ الظاهر » استعمالٌ لهذه القنية ؛ وتمثيل الكندى لذلك بالكتابة التى توجد فى النفس على صورة علم بالكتابة ، ثم تبرز بالاستعمال بحسب إرادة الإنسان إنما هو تمثيل صحيح ، وهو أشبه بتفسير دقيق لمقصد أرسطو .

وإذن فلا حاجة إلى القول بأن هذا العقل الظاهر قليل الشأن فى تصنيف

الـكندى للعقل ؛ فالـكندى يقصد به العقل الفاعل فى النظر أو الإظهار ؛ وهو ليس ملـكة ، كما يذهب إلى ذلك جيلسون .

و إذا كان الـكندى يعدّد أسماء العقل الثانى بحسب أحواله واعتباراته ، فلا يصح أن نعتبر ذلك تعديداً حقيقياً ؛ فالـكلام كله عن العقل الإنسانى الجزئى ، وهو — كما قد تبين بالنصوص — مطابق لمذهب أرسطو ، لولا أن اختصار رسالة الـكندى يجعل معرفة ذلك عسيرة .

فلسنا محتاجين إذن إلى البحث عما يقوله الـكندى عن مذهب أرسطو ، عند الاسكندر ؛ لأن كل ما يقوله الـكندى يمكن ردُّه على نحو أوثق إلى أرسطو ، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أمامنا ، وذلك دون تكلّف فى فرض الفروض ، كما فعل ناجى أو جيلسون .

وهنا دليل على أننا عند فيلسوف العرب الأول أقربُ إلى المنابع الأصلية للفلسفة اليونانية : وأدنى إلى فهمها فهما صحيحا يدل على إعمال العقل ، و يزيده قيمةً وضعُ الأسماء الملائمة . ولا نجد ، فى هذه المسألة التى نحن بصددها ، خلطا بين المذاهب ولا تفسيراً لمذهب أرسطو بمذهب شراحه ، كالاسكندر — إذا شئنا — أو بالمذهب الأفلاطونى الجديد ، وهو ما نستطيع أن نجد الدلائل عليه فى رسالة الفارابى فى العقل ، إذا اقتضى البحث والتحقيق ذلك .

* * *

هذه الرسالة المختصرة القيمة لفيلسوف العرب تُرجمت إلى اللاتينية مرتين[1] :

إحـداها بعنوان : Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione (= قول الـكندى فى رأى القدماء فى العقل) ؛ وهى ، على القطع ، لجيرارد الـكريمونى . مترجم رسالة الـكندى فى ماهية النوم والرؤيا .

والثانيـة بعنوان : Liber Alkindi de intellectu [et intellecto]

(١) راجع للتفصيل فيما يلى مقدمة ناجى لنشرته لـكتاب العقل .

(= كتاب الكندى فى العقل [والمعقول] ، وهى يجوز أن تكون بقلم يوحنا الإسبانى .

والترجمة فى كلا الترجمتين لا تطابق الأصل العربى مطابقة دقيقة ، وفيهما أخطاء حقيقية ؛ وإن كانت إحداهما أجود ، وهى ترجمة جيرارد . وهما تختلفان فى أن أحداهما تشتمل على جمل أو عبارات ليست فى الأخرى ؛ ومن المدهش أن بعض الجمل الناقصة غير موجودة أيضاً فى النسخة العربية التى بين يدى ، ولكنها أحياناً مذكورة على الهامش مع إشارة إلى موضعها ، فكأن هذه النسخة قد قوبلت بأخرى أوفى منها . ولكن نظراً لعدم مطابقة أىٍّ من الترجمتين للأصل العربى ، فقد يجوز أن تكون كلٌ منهما قد نقلت عن نسخة خاصة .

أما الفرق بين الترجمتين و بينهما و بين الأصل الذى ننشره فهو يتجلى عند المقارنة لمن يعرف اللاتينية إذا شاء ؛ وقد أشرت فى هوامش النشرة إلى بعض النقط .

ورسالة الكندى فى العقل مثالٌ على معارف العرب الفلسفية فى الموضوع . أما عند الجمهور والمتكلمين والصوفية وأهل الحديث والأدباء بوجه عام فذلك مبحث خاص سنقف عنده بعد هذا التطويل الذى نرجو ألا يكون قد أملّ القارىء .

ولا ضرورة هنا إلى مواصلة البحث فى نظرية العقل عند الفارابى ومن بعده ؛ فإن هذا خارج عن موضوعنا الآن .

بسم الله الرحمن الرحيم

العزة لله

رسالة أبى يوسف يعقوب بن إسحق الكندى

فى العقل[١]

فهّمك الله النافعات ، وأسعدك فى دار الحياة ودار الممات ![٢] فهمتُ الذى سألتَ من رسْم قولٍ فى العقل ، موجزٍ خبَرى ، على رأى المحمودين من قدماء اليونانيين ؛ ومن أحمدهم[٣] أرسطالس[٤] ومعلمه فلاطن[٥] الحكيم ، إذ كان حاصلُ قول أفلاطن[٦] فى ذلك قولَ تلميذه أرسطالس[٧] ؛ فلنقُـلْ فى ذلك على السبيل الخبرى ، فنقول : إن رأى أرسطاليس فى العقل[٨] أن العقل على أنواع أربعة : الأول منها العقل الذى بالفعل أبداً[٩] ؛ والثانى العقل الذى بالقوة ، وهو للنفس[١٠] ؛ والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل ؛ والرابع

---

(١) فى إحدى الترجمتين ، وهى التى ترجع إلى يوحنا الأسبانى : كتاب الكندى فى العقل [والمعقول] .

(٢) هذا الدعاء غير موجود فى أىٍّ من الترجمتين .

(٣) العبارة من قوله : خبرى ... إلى قوله : ومن أحمدهم ، لاتوجد فى أى من الترجمتين ؛ بل نجد فى ترجمة جيرارد : رسم قول فى العقل يبين رأى أرسطو . . الخ ، وفى ترجمة يوحنا : رسم قول فى العقل [والمعقول] على رأى أرسطو ... الخ .

(٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) هكذا فى الأصل .

(٨) عبارة : فلنقل فى ذلك ... إلى كلمة : فى العقل ، لا توجد فى أى من الترجمتين .

(٩) هكذا أيضا فى ترجمة يوحنا؛أما فى ترجمة جيرارد فنجد بدلا من هذه العبارة عبارة أخرى، وهى : prima quarum est instrumentum omnium rationatorum et rationatum أى : « أولها أداة جميع المعقولات والمعقول » ؛ وأغلب الظن أن كلمة أداة يقصد بها « علة » أو « أول » بدليل ما نجده فى الكلام عن هذه العقول فى أواخر الرسالة .

(١٠) نجد فى الترجمتين : والثانى العقل الذى بالقوة فى النفس .

العقل الذى نسميه الثـانى[١] . وهو[٢] يمثل[٣] العقل بالحس لقرب الحس من الحى[٤] وعمومه له أجمع ؛ فإنه يقول[٥] إن الصورة صورتان : أما إحدى الصورتين فالهيولانية[٦] ؛ وهى الواقعة تحت الحس ؛ وأما الأخرى فالتى ليست بذات هيولى ، وهى الواقعة تحت العقل ، وهى نوعية الأشـياء وما فوقها[٧] ؛ فالصورة التى فى الهيولى هى التى بالفعل محسوسة ، لأنها لو لم تـكن بالفعل محسوسة لم تقع تحت الحس ؛ فإذا أفادتها[٨] النفسُ فهى فى النفس ؛ وإنمـا تفيدها النفس ، لأنها فى النفس بالقوة ؛ فاذا باشرتها[٩] النفسُ صارت فى النفس بالفعل ؛ وليس تصير فى النفس كالشىء فى الوعاء ولا كالمثال فى الجرم[١٠] ، لأن النفس

---

(١) غير منقوطة فى الأصـل ولعلها : الثانى ؛ غير أنه يقابلها فى الترجمتين الكلمة اللاتينية demonstrativum ، ومعناها المبين أو المبرهن ؛ ويسمى هذا العقل الرابع فى آخر الرسالة العقل الظاهر .

(٢) يشير الضمير الى أرسطو فى ترجمة يوحنا ، لأنه يقول : وهذا العقل يمثله أرسطو بالحس

(٣) أما فى ترجمة جـيرارد فنجد et assimilatio rationis cum rensu ومعناها : «وهو تمثُّل العقل بالحس» ؛ فكأن هذا المترجم وجد الكلمة غير منقوطة فقرأها : تمثل ، بدلا من يمثل

(٤) نجد عند جيرارد هـذه العبارة : propter propinquitatem sensus cum veritatem et communitatem ad eam ، ومعناها : لقرب الحس من الحق وعمومه له ؛ فهو قد قرأ : الحق ، بدلا من الحى ، وترجم كما قرأ .

(٥) فى ترجمة يوحنا : فان أرسطو يقول .

(٦) فى الترجمتين نجد بدلا من كلمة الهيولانية عبارة : ذات الهيولى : habens materiam

(٧) يفهم من ترجمة يوحنا أن الضمير فى كلمة « فوقها » يعود على نوعيه الأشياء ، ونجد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى أن المقصود بذلك ، أنواع الأشـياء وأجناسها ؛ راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٨) أى اكتسبتها ، ويقابل هذه الكلمة كلمة apprehendit (أى يأخذ أو يتناول أو يمسك) فى ترجمة يوحنا ، وكلمة adquirit (يحصل على ، يكتسب) فى ترجمة جيرارد .

(٩) يترجم جيرارد هذه الكلمة بنفس الكلمة اللاتينية التى يترجم بها كلمة أفادتها ، وهى كلمة adquirit ؛ ويترجمها يوحنا بالكلمة الأخرى .

١٠ - يترجم جيرارد عبارة : كالمثال فى الجرم بـ sicut similitudo in corporS (أى : كشبه الشىء [المثال أو الصورة] فى الجسم ؛ ويترجمها يوحنا بـ sicut caelatura in corpore ، كالنقش فى الجسم) .

ليست بجسم ولا متجزئة[١] ؛ فهى فى النفس والنفسُ شىء واحد ، لا غير ولا غيريّـة لغيرية المحمولات[٢] .

وكذلك أيضاً القوة الحاسّـة ليست هى شيئاً[٣] غير النفس[٤] ؛ ولا هى فى النفس كالعضو فى الجسم ، بل هى النفس ، وهى الحاس[٥] .

وكذلك الصورة المحسوسة ليست فى النفس لغيرأو غيرية[٦] ؛ فاذن المحسوس فى النفس هو الحاسّ .

فأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة ، فاذن[٧] من جهة الهيولى المحسوس ليس هو الحاس .

وكذلك يمثل[٨] العقل ؛ فان النفس إذا باشرت العقلَ ، أعنى الصـور

---

(١) لا مقابل لكلمه : ولا متجزئة ، عند جيرارد .

(٢) نجد فى ترجمة جيرارد هذه العبارة : est igitur in anima, et anima est res una, non aliud (= ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شىء واحد ، لاغير) . أما عند يوحنا فنجـد عبارة : est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, non aluid ab ipsa, nec etiam alia alietate prædicamentorum (ومعناها : فهى فى النفس ، والنفس شىء واحد ، هى نفس ذاتها ، لاشىء غير ذاتها ، ولاهى غير بتغاير المحمولات) والترجمتان غير دقيقتين ولاتبينان المعنى ؛ فان الـكندى يريد أن يقول إن الصورة ، فى النفس ، هى والنفس شىء واحد ، لاتتغايران تغايراً مصدره غيرية المحمولات . وأغلب الظن أن المقصود بالمحمولات ليس هو المحمولات المنطقية ، كما يترجم يوحنا ، بل المقصود ماتحمله النفس فى ذاتها ، وهذا ما يدل عليه كلام الـكندى فى آخر الرسالة .

(٣) فى الأصل : شىء .

(٤) فى ترجمة جيرارد : وكذلك ليست القوة الحاسة إلا النفس ؛ وفى ترجمة يوحنا : وكذلك ليست القوة الحاسه إلا فى النفس .

(٥) هكذا فى الأصل .

(٦) هكذا فى الأصل ، ولعلها : بغير أو غيريه ؛ على أن فى ترجمة جيرارد : non est in anima cum alio, aliud alteritate (ليست فى النفس مع غير(بغير) ، غير بالغيرية) ؛ وفى ترجمة يوحنا: non est in anima ut aliud vel alterum (= ليست فى النفس كغير أو آخر)

(٧) فى الأصل : فاذا

(٨) هذه الكلمة غير منقوطة ؛ وفى ترجمة يوحنا نجد أنه يقرؤها : يمثّل ، معتبراً أن الضمير فيها يشير إلى أرسطو ، فيقول ما ترجمه العربية : وكذلك يمثل أرسطو العقل ؛ أما فى ترجمة جيرارد فنجده يقرأ الكلمه : تمثل أو تمثيل ، ولذلك يقول ماترجمه العربية : وكذلك مثلُ العقل فى النفس

التى لا هيولى لها ولا فنطاسياً[١] ، [و][٢] اتحدت بالنفس ، أعنى أنها كانت موجودة فى النفس بالفعل ، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل ، بل بالقوة ، فهذه الصورة التى لا هيولى لها ولا فنطاسيا هى العقل المستفاد[٣] للنفس من العقل الأول ، الذى[٤] هو نوعية الأشياء التى هى بالفعل أبداً ؛ وإنما صار مُفيداً والنفس مستفيدة ، لأن النفس بالقوة عاقلةٌ ، والعقل الأول بالفعل ؛ وكل شىء أفاد شيئاذاته فإن المستفيد كان له ذلك الشىء بالقوة ، ولم يكن له بالفعل ؛ وكل ما كان لشىء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته كان أبداً بالفعل ، لأن ذاته له أبداً ما كان موجوداً[٥] ؛ فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر ، هو ذلك الشىء بالفعل[٦] ؛ فإذن النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول ، إذا باشرتْه ، إلى أن تكون عاقلة بالفعل[٧] ؛ فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هى والصورة العقلية متغايرة[٨] ، لأنها ليست بمنقسمة ، فتتغاير ؛ فإذا اتحدت بها الصورةُ العقلية فهى والعقلُ شىءٌ واحد ؛ فهى عاقلة ومعقولة . فإذن العقلُ والمعقولُ شىءٌ أحدٌ من جهة النفس ، فأما العقلُ الذى بالفعل أبداً المخرجُ النفسُ إلى أن تصير بالفعل عاقلة ، بعد أن كانت عاقلة بالقوة ، فليس

---

(١) هذه الكلمة غير موجودة هنا فى أى من الترجمتين ومعناها هنا الصورة المتخيلة .

(٢) الواو غير موجودة فى الأصل ، ولكنى زدتها لوجودها فى الترجمتين ، وقد يكون للكلام وجه بدونها .

(٣) يسمى : intellectus adeptus عند يوحنا و : ratio adquisita عند جيرارد . وتجد كلاما عن العقل المستفاد فى كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى ص ١٥٥ مما تقدم .

(٤) هذه الجملة التالية تعود على العقل المستفاد — راجع ص ١٥٥ مما تقدم .

(٥) فى الترجمة اللاتينية : لان ذاته (essentia) له دائما وموجودة — وهذا مثال من أمثلة كثيرة على عدم دقة الترجمة .

(٦) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما عند يوحنا فنجد : per aliud quod est in affectu = أى : بآخر هو بالفعل .

(٧) عند جيرارد ما ترجمته العربية : وخارجة إلى الفعل بالعقل الاول ؛ أما عند يوحنا فنجد ما يقابل الاصل العربى تماما .

(٨) نجد عند جيرارد non est ipsa per formam rationalem alterata : أى : لم تتغير بها ، يعنى بالصورة العقلية ؛ وليس هذا هو المعنى الدقيق .

هو ومعقوله[1] شيئاً[2] أحداً[3] ؛ [فإذن المعقول فى النفس والعقل الأول من جهة العقل الأول ليس بشىء واحد][4] ؛ فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شىء أحد ؛ وهذا[5] فى العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه فى المحسوس كثيراً[6] .

فإذن العقل إما علة وأول[7] لجميع المعقولات والعقول الثوانى[8] ؛ وإما ثان[9] ، وهو بالقوة للنفس ، ما لم تكن[10] النفس عاقلة بالفعل ؛ والثالث هو الذى بالفعل

(١) فى الأصل: وعاقله، ويقابل هذه الكلمة فى الترجمتين الكلمة اللاتينية rationatum أو intellectum ،ومعناها معقول ؛ ولعل هذا هو الأقرب للصواب .

(٢) ، (٣) فى الأصل : شىء أحد .

(٤) ما بين هذين القوسين المضلعين موجود على هامش الأصل العربى مع إشارة إلى مكانه والتصريح بأنه فى نسخة أخرى ؛ وهو موجود فى كل من الترجمتين اللاتينيتين .

(٥) فوق كلمة : هـذا ، توجد فى الأصل العربى الذى بين يدى علامة + ويقابلها فى الهامش هذه العبارة : « وفى أخرى (يقصد نسخة أخرى ، بلا شك) : والعقل الذى بالبسيط أشبه بالنفس » ، ورغم هذه الإضافة فالمعنى لا يزال غامضا . على أننا نجد فى ترجمة جيرارد هذه العبارة : ratio igitur, quae simplex est, est magis simlis animae et fortiaro ea. in sensato plurimum (ومعناها : فالعقل ، الذى هو بسيط ، أشبه بالنفس وأقوى منها فى المحسوس كثيرا ؛ أما فى ترجمة يوحنا فنجد هذه العبارة : intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensium (ومعناها : ولكن العقل ، الذى هو فى البساطة أشبه بالنفس ، هو بالنسبة للمعقول أقوى من الحس بالنسبة للمحسوس كثيرا) . ولا شك أن أقرب العبارات للفهم وأحواها لمعنى هى عبارة يوحنا . وهو فى ترجمته أدق وأوفى وأقرب إلى الإصطلاح وأحسن فهما للأصل العربى الذى نقله وأبعد عن حرفية الترجمة ؛ ويجوز أن ترجمته عن أصل عربى أجود ، مما يجعل لعبارته قيمة خاصة . ولعله يريد أن يقول ان اتحاد العقل بالمعقول أقوى من اتحاد الحس بالمحسوس .

(٦) بعد هذا الكلام نجد فى كل من الترجمتين اللاتينيتين ما ترجمته العربية : « فالعقل الأول أداة (علة عند يوحنا) جميع العقول والمعقولات ، لكن العقل الثانى هو بالقوة للنفس » . وبعد هذه العبارة الزائدة تسير الترجمتان مطابقتين للأصل العربى .

(٧) يقابل كلمتى « علة » و « أول » فى ترجمة جيرارد ، الكلمة اللاتينية instrumentum أى الآلة أو الأداة ؛ أما فى ترجمة يوحنا فنجده يقول : إما أول لجميع المعقولات ، وإما ثان . . الخ .

(٨) لا يقابل هذه الكلمة شىء فى أى من الترجمتين .

(٩) فى الأصل : ثانى .

(١٠) فوق كلمة : تكن، فى الأصل العربى علامة + يقابلها فى الهامش كلمة تصر ، أى مالم تَصِر النفسُ عاقلة بالفعل .

النفس ، قد اقتنته ، وصار لها موجوداً ، متى شاءت استعملته ، وأظهرته لوجود غيرها منها[1] ، كالكتابة فى الكاتب ؛ فهى له معدّة ممكنة ، قد اقتناها ، وثبتت فى نفسه ؛ فهو يخرجها و يستعملها متى شاء ؛ وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل[2] .

فإذن الفصل بين الثالث والرابع[3] أن الثالث قُنْيَة للنفس ، قد مضى وقت مُبتدأ[4] قنيتها ، ولها [أن][5] تخرجه متى شاءت ؛ والرابع أنه إما وقت قنيته أولاً و إما وقت ظهوره ثانياً ، متى استعملته النفس ؛ فإذن الثالث هو الذى للنفس قنية ، قد تقدمت ، ومتى شاءت كان موجودا فيها ؛ وأما الرابع فهو الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل ، والحمد لله كثيراً بحسب استحقاقه

فهذه آراء [الحكماء الأولين][6] فى العقل ، وهذا ، كان الله لك مسدّداً ! قدر هذا القول فيه ، إذ كان ما طلبت القول المرسل الخبرى كاف[7] ، فكن به سعيدا !

تمت الرسالة والحمد لله[8] .

---

(١) يقابل عبارة : « لوجود غيرها منها » عبارة : cum inventione absque alio ab ea عند جيرارد ، ومعناها : بأن توجده فى غيرها ؛ أما عند يوحنا فنجد : et faciat eum esse in alio a se ، ومعناها : وتجعله موجودا فى شىء آخر غيرها .

(٢) يقابل هذا عبارة حرفية عند جيرارد ؛ أما صاحبه فهو هنا يتصرف بتحويل الخطاب فيقول مثلا : الظاهر من النفس الذى متى أخرجته كان فى غيرك بالفعل .

(٣) هنا خلاف بين الأصل العربى وكل من الترجمتين اللاتينيتين حيث يتلخص الكلام فيهما فى أن العقل الثانى [مأخوذ] من الثالث والرابع ، ثم يسير الكلام عن العقلين الأخيرين دون خلاف مع الأصل العربى .

(٤) فى الأصل : مبتدى .

(٥) هذه الكلمة فى هامش الاصل ، بإشارة لموضعها .

(٦) ما بين هذين القوسين موجود فى الهامش مع إشارة إلى مكانه ، ويقابل ذلك فى ترجمة جيرارد كلمة : القدماء .

(٧) هكذا فى الأصل ، ولاشك أن النص هنا ينقصه بعض الكلام .

(٨) نجد فى ترجمة جيرارد : انتهى كلام يعقوب الكندى عن آراء الأولين فى العقل ؛ وعند صاحبه : انتهى كلام الكندى الفيلسوف فى العقل [والمعقول] . على أن فى أواخر الترجمتين اللاتينيتين ، فيما بينهما ، فروقا طفيفة ؛ وترجمة يوحنا أكثر اتفاقا مع النص العربى .

رسالة الكندى

فى

كمية كتب أرسطوطاليس وما يُحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة

مقـــدمة

هذه رسالة قيّمة من حيث هى تعريف للعرب فى عصر الكندى بجملة فلسفة أرسطو وإنتاجه الفلسفى فى مختلف الميادين وترتيبٌ لذلك كله على النحو الذى يعين طالب الفلسفة .

وإذا كان ابن سينا قد حمد للفارابى بيانه لأغراض أرسطو فى كتاب من كتبه ، هو كتاب ما بعد الطبيعة ، حمداً مذكوراً[1] ، فإن فى رسالة الكندى هذه بيانا لكتب أرسطو على حسب « عدّتها وترتيبها » ولأغراض هذه الكتب وموضوعها مع شيء من التفصيل فى بعض الأحيان .

وتُبين لنا هذه الرسالةُ مدى معرفة العرب ، أولَ عهدهم بالفلسفة ، بمؤلفات أرسطو ؛ وهذا قد يتيح لنا الحكم على مقدار إلمامهم بفلسفته ، وربما أعان على نقد الرأى الشائع بين الباحثين الأوروبيين ، وهو أن العرب فى أول الأمر اعتمدوا على كتب منحولة على أرسطو ، ذلك أن الكندى لا يذكر لأرسطو هذه الكتب[2] ؛ وهى أخيراً تدل على شأن أرسطو فى تفلسف العرب بوجه عام .

---

(١) انظر مثلا تتمة صوان الحكمة للبيهقى ط . لاهور ١٣٥١ ص ٤٢ ؛ طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣ — ٤ .

(٢) حتى كتاب اثولوجيا أو كتاب الربوبية الذى ترجمه عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمه الحمصى ويقال إن الكندى فسّره أو أصلح ترجمته (راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٥٢ من الطبعة الأوروبية ، وبحثا عن الكندى للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق — مجلة كلية الآداب ، مجلد (عدد ٢ سنة ١٩٣٣ ص ١٢٧) ، فالكندى لا يذكر عنه شيئا ، ولا نجده بين أعمال الكندى الفلسفية لا عند ابن النديم ولا عند ابن أبى أصيبعة مثلا — وهنا موضوع للبحث ، خصوصا لأن بعض المؤرخين يذكر أن الكندى ترجم الكثير من كتب الفلسفة ، وأنه كان من حذّاق المترجمين . راجع المقدمة .

تبدأ الرسالة ، بعد ديباجة الدعاء ، بالإشارة إلى قيمتها فى إرشاد المتعلم ، ثم تنتقل إلى تقسيم كتب أرسطو تقسيما أوليًا إلى أربعة أنواع : كتب منطقية ، كتب طبيعية ، كتب موضوعها قد يوجدُ مواصلا للمادة فى وجوده ، وكتب موضوعها مجرد عن المادة .

ثم يتكلم المؤلف عن كل نوع من هذه الأنواع ، مُحصياً عدد ما فيه من الكتب بحسب ترتيبها ؛ ويذكر بعد ذلك الكتب الخلقية ، مشيراً إلى أن لأرسطو كتبا أخرى ورسائل فى أشياء جزئية .

هذه ، عند الكندى ، هى الكتب التى يحتاج المتعلم إلى معرفة ما فيها ، ليكون فيلسوفا بالمعنى الكامل ؛ ولكن العلمَ الممهِّد لاقتناء الفلسفة هو علمُ الرياضيات والتمرن فيها ، كشرط أساسى لا بد منه .

يستطرد فيلسوفنا بعد هذا إلى الكلام عن كل علم من علوم الرياضيات . ولما كان أولُ جميع المعلومات هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها الأساسية (الكم والكيف . . . الخ) ، وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية الثابتة ، التى هى علم الجوهر ، لا تتم إلا بمعرفة الجوهر بتوسط الكم والكيف ، وكانت — أخيراً — معرفة الجواهر الثوانى (المعانى المعقولة) لا تتيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يُعوزه علمُ الكم والكيف يجب ألا يطمع فى الوصول إلى علم الجواهر الأولى ، ولا إلى علم الجواهر الثانية ، ولا إلى شىء مما يطلب من العلوم الإنسانية جملة .

ويستطرد فيلسوفنا ، من موقفه وسط الثقافة الإسلامية ، إلى الكلام عن علوم مغايرة ، من حيث مصدرُها ووسائلها ، للعلوم الإنسانية العادية — تلك هى علوم الأنبياء التى تفيض عليهم إلهاما إلهيًا ، من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ومن غير حاجة إلى زمان للتعلم . وهذا يدعو الكندى إلى التفرقة المشهورة فى تاريخ الفكر والدين بين علوم البشر العادية وعلوم الأنبياء التى تميزهم عن غيرهم والتى يعجز عنها البشر ، لأنها فوق الطبع

والجبلّة الإنسانية عادة ؛ وهو يضرب لذلك مثالا بما أجاب به النبى عليه السلام عن سؤال من سأله فى أمر البعث ، قائلا : «مَنْ يحيى العظامَ وهى رميم؟» ... إذ أوحى الله إليه : « قُل يُحييها الذى أنشأها أوّل مرة ، وهو بكل خلق عليم» . . . الآيات إلى قوله : « كن فيكون» (آخر سورة ٣٦ يس)

ويفسِّر فيلسوفُ العرب هذه الآيات تفسيراً فلسفياً ، هو بلا شك مثال من طريقة تفسير الفلاسفة للقرآن فى ذلك العهد ؛ والكندى يتعجب من إحكام الأصول التى تتضمنها الآيات ، وهى :

١ — جمعُ ما تفرق من البدن بالبلى أسهل فى العادة من إبداعه بعد أن لم يكن ؛ أما عند الله فليس شىء أشق وشىء أيسر ، لأن لله القدرة المطلقة على الإبداع من لا شىء .

٢ — وجودُ الشىء من نقيضه معروف من المشاهدة ، مثل وجود النار من الشجر الأخضر الذى ليس ناراً ؛ وإذن فالشىء يوجد من نقيضه ، وهذا دليل على أنه يحدث حدوثا أصليا عن عدم ، بفعل مكوِّنة — وإذن فإحياء العظام الأرمة أيسر أمراً .

٣ — وجودُ الشىء الكبير الهائل من نقيضه العدمى حاصل ، وهو السموات والأرض ؛ فنشرُ الأجساد أهون .

٤ — التمييز بين الخلق الإلهى وبين فعل الشر من حيث النوع ، نظراً لأن المنكرين قد يعتمدون على شبهة ، أساسُها أن الزمان لابد منه للخلق ، خصوصا خلق ما كان عظيما . فالآيات التى يذكرها الكندى تبين نوع الخلق الإلهى وأنه ليس فى زمان ولا من مادة ، خلافا لفعل البشر المحتاج إلى مادة وإلى زمان للفعل ، وهذا — فى رأى الكندى — هو مضمون : « إنما أمرُه ، إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : « كن ! فيكون » ؛ فالله يريد ، فيكون عن إرادته ما يريد (١)

(١) فى هذا كله تأييد لصحة ما يقوله صاعد (طبقات الأمم ط . بيروت ١٩١٢ ص ٥٢) من أن الكندى ألف كتابا فى التوحيد اسمه « فم (؟) الذهب » ، ذهب فيه إلى أن حدوث العالم كان فى غير زمان ، كما هو مذهب أفلاطون .

وهنا نجد الكندى يتنبّه لما تتضمنه الآية من إشكال وهو : كيف يمكن توجيه الخطاب : « كن » إلى المعدوم ؛ أعنى الشىءَ قبلَ كونه ؟ ويحاول فيلسوف العرب أن يبين جواز ذلك على طريقة العرب فى التعبير ، من نحو وصفهم للشىء — على سبيل المجاز — بما ليس فى الطبع ، وهو هنا يذكر أبياتاً لامرىء القيس فى خطاب الليل .

وأخيراً يجد الكندى أن هذه الآيات تضمنت من صفات البيان والإيجاز وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب والوضوح أمام العقول النيرة ما لا يستطيع الفيلسوفُ المفكر ، بجهد الحيلة وطول التروّض والدؤوب فى البحث ، أن يأتى به مجتمعاً فى مثل عبارات القرآن القصيرة .

ثم يعود الكندى إلى الكلام فى علوم الرياضيات (حساب ، تأليف ، هندسة ، هيئة) منتهياً إلى نتيجة قررها من قبل ، وهى أن تعلم الرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة وأن من عدمها فقد عدم الفلسفة جملة .

وقبل أن يعرض للكلام عن أغراض أرسطو فى كتبه واحداً واحداً ، متكلما عما لبعضها من أجزاء أحياناً ، يتكلم — فى عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الإخلاص فى طلب الغاية العلمية — عن أهمية معرفة هدف البحث : لا بد أن يعرف المتعلم الغاية التى يقصدها ، لتجتمع نحوها همته ويتجه إليها فكره ولا يثبط عزمه فى سلوكه ، ويجب عليه دائماً أن يقصد سمت الغرض ، لأن من لم يعلم الغاية التى إليها يقصد لم يصل إلى مطلوبه .

يلى هذا ذكرُ الكتب المنطقية الثمانية مع بيان موضوع كل منها ، ثم الكلام عن الكتب الطبيعية على تنوعها وعن الكتب النفسانية والخلقية ، وبذلك تنتهى الرسالة .

وهذا نصّها :

بسم الله الرحمن الرحيم

وحسبنا الله ونعم المعين

رسالة الكندى

فى

كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة

حاطك الله بصنعه، ووفقك لدرك الحق واستعملك لما يوجبه الحق!

سألت — أسعدك الله بمطلوباتك، وصيّرها فيما يقرّب منه، ويباعد عن الجهل [به][1]، ويُكسب إنارةَ الحق! — أن أنبئك بكتب أرسطاطاليس[2] اليونانى الذى[3] تفلسفَ فيها، على عدّتها ومراتبها، التى[4] لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها[5] وتثبيتها[6]، عنها، وأغراضه[7] فيها بالقول المجمل الوجيز.

ولعمرى أن فيما سألت من ذلك لعظيما من المعينات على درك الفلسفة، لما فى تبيين ذلك من الزيادة فى تعشيق[8] الفلسفة لذوى الأنفس النيرة المعتدلة الشائمة مخايلَ[9] مساقط الحق وانتجاعَ الجَني من الفعل[10]، لما فى كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلى الأثير عند مثل هذه الأنفس التى قدمنا ذكرها، وحثّها دركَه باستطراقها[11] وما[12] تمد[13] لها تبيين ذلك من الصبر على الدؤوب[14]

---

(١) غير موجودة فى الأصل. (٢)، (٣) هكذا الأصل.

(٤) تعود على الكتب (٥) فى الأصل: واقتنايها

(٦) غير منقوطة وتنقصها نبرة — ومعنى تثبيتها، بحسب الاصطلاح القديم، هو إثباتها وإقامة الحجة عليها، وهو ما يسمى التصحيح أيضا عندهم.

(٧) معطوفة على بكتب فيما تقدم.

(٨) هكذا فى الأصل، وهى صيغة غير مألوفة؛ فلعلها: تعشُّق.

(٩) شام بشيم نظر ينظر؛ والخيلة الظن، من خال يخيل مخيلة، وهى أيضا السحابة، يخالها الإنسان ماطرة لرعدها وبرقها.

(١٠) غير واضحة تماما فى الأصل.

(١١) طرق الكاهن ضرب بالحصى وخلط القطن بالصوف إذا تكهن؛ واستطرق الرجل بين الصفوف ذهب بينها، واستطرق الإنسان الشىء اتخذه طريقا.

(١٢) هكذا فى الأصل ويمكن إصلاحها على وجه آخر.

(١٣) دال هذه الكلمة كالتاء، ومعناها يزيد. (١٤) دأب دأبا ودؤوبا جد وتعب.

فى قطع مسافاتها واستضلاع[1] تحمل ثقيل الموت فيها أقول[2] على بلوغ المطلوب منها الذى لا يقاس إلا بقطعها ، وسيما[3] إذا كان لها فى كل نظرة من تلك السبل نيلُ جزء من مطلوباتها ، وتحصيل من ربح قنيتها ، وعون على تناول ما يليه[4] من مقصودها ، وتسهيل لما بقى من مستوعراته ، ومذلق[5] للحركة التى هى غرضه.

فرسمتُ لك من ذلك ما هو بالغ مرادَك من مسألتك[6] و بعضَ ما هو زائد فى تحديد بصر[7] عقلك بها إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعى إلى ذاته المراد لها لا لغيرها — فإن كلّ مُراد إنما يُراد للخير ، وأما الخير فليس يراد لغيره بل لذاته — و بقدر ما هو كافٍ فى مسألتك ، و بالله توفيقنا ، وعليه توكلنا ، وهو حسبنا فى جميع أمورنا

فكتبُ أرسطوطاليس المرتبة التى يحتاج المتعلم إلى استطراقها على الولاء[8] ، على ترتيبها ونظمها ، ليكون بها فيلسوفا ، بعد علم الرياضات[9] هى[10] أربعة أنواع من الكتب :

أما أحد الأربعة فالمنطقيات ؛

وأما النوع الثانى فالطبيعيات ؛

وأما النوع الثالث ففيما كان مستغنيا عن الطبيعة ، قائما بذاته غير محتاج إلى

---

(١) ضلع الرجل ضلاعة صار قويا شديد الأضلاع ، فهو ضليع والمضطلع بالأمر هو القوى عليه . ولم أجد فيما رجعت إليه من القواميس صيغة الاستضلاع ، ولكن معناها النهوض بالشىء أو تحمله ، وطريقة تعبير الكندى من استعمال الاضافة فى معرض الترادف تؤيد ذلك .

(٢) هكذا العبارة فى الأصل ويمكن أصلاحها : أقدر .

(٣) هكذا فى الأصل بدون لا . وكنت قد أضفت كلة لا فى بعض المواضع ، (أنظر مثلا ص ١٠٢) وتركت الزيادة هنا ؛ فلعلها صحيحة أيضا ، خلافا للمشهور .

(٤) فى الأصل : على ما يناول ما نلته ؛ دون تنقيط إلا نقطتين فوق الحرف الذى قبل الأخير من الكلمة الاخيرة — ويمكن القراءة على نحو آخر : على تناول ما نلتَه .

(٥) لسان ذليق وذلق أى فصيح ، وسكين ذلق أى حاد ؛ وذلّق السكين حدده .

(٦) فى الأصل مسيلتك — دون نقط الياء .

(٧) فى الأصل بصو ، وهو خطأ قطعا . وتحديد البصر زيادته حدة وقوة ودقة .

(٨) فى الأصل الولى ، وفى اللغة جاء القوم ولاء وعلى ولاء ، أى جاءوا متتابعين .

(٩) هكذا فى الأصل : وقد أبقيتها . (١٠) فى الأصل : وهى

الأجسام — فإنه يوجد مع الأجسام مُواصلا لها بأحد أنواع المواصلة ؛

وأما النوع الرابع فمما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يواصلها ألبتة .

فأما المنطقيات منها فثمانية :

الأول منهـا المسمى قاطوغورياس[١] ، وهو على المقولات ، أعنى الحامل والمحمول ؛ والحامل هو ما سُمى جوهراً ، والمحمول هو ما سمى عرضـاً محمولا فى الجوهر غير مُعْطٍ[٢] له اسمَه ولا حدَّه :—

إذْ المحمول يقال على نوعين : أحدهما يعطى الحاملَ له اسمه وحده ، كالحىّ المقول على الإنسان ؛ فإن الإنسان يسمى حياً[٣] ويُحدّ بحد الحى الذى هو جوهر حساس متحرك لغير شيء خارج عنه ؛

وكذلك الـكيفية المقولة على البياض ؛ فإن الـكيفية هى التى يلحقها و يقال عليها : هذا البياض شبيه لهذا البياض[٤] ، وهذا البياض ليس بشبيه لهذا البياض : وهذا الشكل شبيه بهـذا الشكل ، وهذا الشكل ليس بشبيه لهذا الشكل ؛ فقد أعطت الـكيفيـةُ المقولةُ على أنواعِ الـكيفية أنواعَها التى هى مقـولة عليها . اسمَـها وحدَّها .

---

(١) هكذا فى الأصل : وقد تركت مثل هذه الصيغة كما هى ، محافظة على مايجوز أن يكون هو الصيغــة الأولى للاصطلاحات والكلمات المعربة : لأن الصيغة الجارية هى : قاطيغورياس . وفى اللغة اليونانية كلمة κατηγορία (تنطق : كاتيجوريا) بمعنى الاتهـام أو التعريف والـكشف والتعبير أو الصفة التى تقال عن الشيء بوجه عام أو المقولة المنطقية بوجه خاص ، وهى من فعل بهذه المعانى . وقد عربت مع المحافظة على صورتها الأصلية إلى حـد كبير . أما السين التى فى الكلمة المعربة فإنها حرف السين الذى زيد فى الكلمة اليونانية بسبب سبق الحرف اليونانى : περί لها ، ومعناه : فى ، عن ، حول — بحيث يكون المعنى : فى المقولة... الخ. على أن كتاب المقولات من منطق أرسطو يسمى أيضا قاطيغوريا — كما نجد ذلك فى الترجمة القديمة له — حيث نجد العنوان هكذا : « كتاب أرسطو طاليس المسمى : قاطيغوريا ، أى : المقولات » والحقيقة أن كلمة κατηγορίαι (المقولات) تنطق كاتيجوريَىْ — فالغالب أن الإسم العربى تعريب للجمع اليونانى ... راجع صورة لمخطوط منطق أرسطو المحفوظ فى مكتبة الجامعة .

(٢) فى الأصل : محول ، منطى   (٣) فى الأصل : حى .

(٤) فى الأصل : عليها شبيه هذا البياض ... الخ ، وقد أصلحنا النص بما يقتضيه التقابل فى العبـارة .

وأما أحد المحمولين فهو ما قيل على حامله باشتباه الاسم لا بتواطئه ، ولم يعطه حدّه ولا اسمه ، كالبياض المحمول على الأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ؛ فإن الأبيض ، أعنى اسم الأبيض ، مشتق من البياض ، لا عين البياض ؛ والبياض لون يعوق البصر ، والأبيض ، أعنى الجسم الأبيض ، ليس بلون يعوق البصر ، فلم يعطِ البياضَ حدَّه ، ولم يعطه اسمه عينه ، بل [هو] اشتقاق ، إذ أبيض مشتق من بياض .

والمقولاتُ المحمولات العرضية ، على المقول الحامل ، [وهو](١) الجوهر ، تسعة: كمية ، وكيفية ، وإضافة ، وأين ، ومتى ، وفاعل ، ومنفعل ، وله . ووضع ، أى نَصْبة الشىء(٢) .

وأما الثانى من المنطقيات ، وهو المسمى باريارمانياس(٣) ، ومعناه : على التفسير ، يعنى تفسير ما يقال فى المقولات وقرنها لتكون قضايا : موضوع ومقول ، أعنى من حامل ومحمول .

---

(١) ما بين القوسين المضلعين زيادة للايضاح أو للاكمال .

(٢) النصب بضم النون والصاد معا أو فتحهما معا ، أو فتح النون أو ضمها مع سكون الصاد ، كلها فى معنى الشىء المنصوب القائم أو المرفوع الموضوع أمام الناظر ؛ والنصبة بضم النون وسكون الصاد هى السارية المرفوعة لتكون علامة للطريق . فالنصبة هنا — بفتح النون (وربما أيضا بضمها) مع سكون الصاد — هى الكيفية التى يكون عليها وضع الشىء ، مثل أن يكون الإنسان جالسا أو نائما . وهذا الاصطلاح العربى يقابل كلمة κεῖσθαι اليونانية التى تدل على الوضع ، وهو أحد المقولات الأرسطاطاليسية . أما جميع المقولات باليونانية فإنها ، على توليها فى هذا النص ، هى : الجوهر : οὐσία ، الكم: ποσόν، الكيف ποιόν ، الإضافة : πρός τι ، الأين : ποῦ ، المتى :ποτέ، يفعل (العمل) : ποιεῖν ، ينفعل (الانفعال): πάσχειν ، له (= أن يكون له = الملك) : ἔχειν ، الوضع : κεῖσθαι

(٣) وباليونانية περί ἑρμηνείας (تنطق : پريرمينياس ، ولكنها تكتب فى العربية على أنحاء شتى) = فى (على) التفسير ، وهو كتاب العبارة ، الذى يتكلم عن الأصوات الدالة بوجه عام وعن أنواع الكلمة والعبارة وينظر فى أنواع القضايا والعلاقة بينها . . . . الخ .

وأما الثالث من المنطقيات فالمسمى أنولوطيقى (١) [الأولى] (٢) ومعناه: العكس من الرأس (٣) .

وأما الرابع من المنطقيات فالمسمى أنالوطيقى الثانية ، وهى المخصوص باسم أفوذقطيقا (٤) ، ومعناه الإيضاح .

وأما الخامس من المنطقيات فهو المسمى طوبيقا (٥) ، ومعناه : المواضع ، يعنى مواضع القول .

وأما السادس من المنطقيات ، فهو المسمى سوفسطيقا (٦) ، ومعناه : المنسوب

---

(١) هكذا فى الأصل — على أن كلمة ἀναλυτική (صفة مفرد مؤنث — على تقدير ἡ τέχνη ، معناها الفن أو الصناعة) معناها : تحليلى . وأنالوطيقى الأولى هى كتاب القياس ، وأنالوطيقى الثانية هى كتاب البرهان . والكتابان يسميان باسم يدل على التحليل لأن موضوعهما على التوالى هو أجزاء القياس ، أجزاء البرهان .

(٢) زيادة لا بد منها .

(٣) كلمة ἀνάλυσις معناها تحليل الشىء إلى أجزائه ، وكتاب أنالوطيقى الأولى كله فى الواقع تحليل لموضوعاته وتمييز بين الأنواع ، وفيه كلام عن عكس القضايا ، وعن رد أشكال القياس إلى الشكل الأول . أما عبارة : (العكس من الرأس) فهى هكذا واضحة فى الأصل ؛ ولا أظن أنها مغلوطة أو محرفة ، فلعل فيما تقدم ما يلقى بعض الضوء على المراد منها .

(٤) كلمة ἀποδεικτική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق أبو ديكتيكى) معناها : برهانى أو من شأنه أن يقنع . وربما كان استعمال الكندى لكلمة الإيضاح فى مقابل الكلمة اليونانية معينا على معرفة الاصطلاح الفلسفى القديم عند العرب .

(٥) كلمة τοπική (صفة مفرد مؤنث — وتنطق توپيكى) معناها : مكانى . وعلى تقدير كلمة صناعة يكون معناها صناعة البحث عن المواضع التى يمكن منها اتخاذ قضايا تصلح أساسا لاستدلالات . وهذا فى الغالب يكون عند الجدل وفى الخطابة للاقناع أو للدفاع عن وجهين لقضية واحدة دون تورط فى التناقض وبحيث تكون النتائج الأخيرة ظنية . على أن τὰ τοπικά (= تاتوپيكا = المكانيات = المواضع الجدلية) هى اسم هذا الكتاب من منطق أرسطو

(٦) أصل : وهو

(٧) كلمة σοφιστής معناها الأول هو الرجل النابغ الممتاز ، ثم معلم الحكمة أو الحكيم . ولكن لما انحرف معلمو الحكمة فى عصر سقراط إلى المبالغة فى تعليم الفصاحة والخطابة والجدل الكلامى بقصد الوصول إلى إثبات القضية ونقيضها والدفاع عن كل رأى ، مما أدى إلى هدم القضايا العامة الصحيحة ، أصبح هذا الاسم يطلق على المغالط المخادع المدعى الذى يزعم القدرة على إثبات كل شىء وعلى إبطال كل شىء . ومن هذه الكلمة اشتقت كلمة σοφιστικός أى المغالط المخادع = السوفسطائى . أما كلمة ἡ σοφιστική (هى سوفستيكى) — على تقدير كلمة τέχνη بين أداة التعريف وبين الصفة — فمعناها الصناعة المغالطة ، يعنى السفسطة .

في السوفسطائيين [١] ، ومعنى السوفسطائى المتحكم [٢] .

وأما السابع من المنطقيات فهو المسمى ريطوريقا ، ومعناه البلاغى [٣] .

وأما الثامن من المنطقيات فهو المسمى بويطيقيا ، ومعناه الشعرى [٤] .

فهذه كمية الثمانية المنطقية .

فأما كمية الطبيعية المرتبة ، التى باضطرار يحتاج إليها القاصد لعلم الأشياء الطبيعية ليتفلسف فيها ، فسبعة كتب :

الأول منها كتابه المسمى كتاب الخبر الطبيعى [٥] ، الثانى كتاب السماء ، الثالث كتاب الكون والفساد ، الرابع كتاب أحداث الجوّ والأرض ، وهو الموسوم بالعلوى وبالقول على النهايات أى التى تتلاطم [٦] ؛ والخامس كتابه المسمى كتاب المعادن ، والسادس كتابه المسمى : كتاب النبات ، والسابع كتابه المسمى كتاب الحيوان .

فأما ما قال فيه على الأشياء التى لا تحتاج إلى الأجسام فى قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الأجسام ، فهى أربعة : الأول منها كتابه المسمى: كتاب النفس ، والثانى منها كتابه المسمى : كتاب الحس والمحسوس ، والثالث منها كتابه المسمى : كتاب النوم واليقظة ، والرابع منها كتابه المسمى كتاب طول العمر وقصره .

فأما ما قال فيه على ما لا يحتاج إلى الأجسام ولا يتصل بالأجسام فكتاب واحد ، وهو كتابه الموسوم [٧] بما بعد الطبيعيات .

---

(١) فى الأصل : السوفسطايين .

(٢) ان ترجمة الكندى أو من اعتمد عليه الكندى لا تدل هنا على دقة فى الترجمة .

(٣) ἡ (τέχνη) ῥητορική = الفن البلاغى أو الصناعة البلاغية .

(٤) ἡ ποιητική = الشعرى ، الإبداعى .

(٥) ويسمى : السماع الطبيعى أو سمع الكيان ، وذلك لأنه كتب سماعا عن دروس أرسطو أو لأن المتعلم لا يستطيع أن يفهم ما فيه إلا مستمعا لشرح المعلم .

(٦) هكذا فى الأصل لكن بدون نقط ، ولعله يقصد أكر العناصر التى تحيط بالارض متتالية متماسة فيما بينها — كما تجد ذلك فى رسائل أخرى للكندى مثل رسالته فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٧) فى الاصل : المرسوم .

و بعد هذه جميعا فإنه وضع كتبا ، هى ، وإن كانت من نوع القول على النفس ، فإنها إنما تظهر بكمال و يتضح القول فيها ، بعد القول على ما لا يحتاج إلى الأجسام بتّة ؛ هى ثمرة العلم بهذه الكتب المنتخبة تقع الأحاطة بها[١] ، وهى كتبه فى الأخلاق ، أعنى أخلاق النفس وسياستها ، حتى تقوم على الفضيلة الإنسانية ، وتتحد بها ، التى هى غرضُ الإنسان المستوى الطبع فى دنياه ومُكسبته[٢] صلاح الحال فى دار منقلبه التى لا عوض منها ولا عديل لنفعها ولا خير مع عدمها :

منها كتابه الكبير فى الأخلاق إلى ابنه نيقوماخس[٣] ، وهو المسمى نيقوماخيا ، وهو أحد عشر قولا[٤] .

ومنها كتاب آخر أقل من عدة هذه المقالات [و] شبيه بمعانى كتابه إلى نيقوماخس ، كتبه إلى بعض إخوانه[٥] .

وله غير هذه الثلاث المقالات[٦] كتب كثيرة فى كثير من الأشياء الجزئية ورسائل فى أشياء شتى جزئية[٧] أيضا .

فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه التى يحتاج الفيلسوف التام إلى اقتناء علمها بعد علم الرياضات ، أعنى التى حددتها بأسمائها ، فإنه إن عدم أحدٌ علم الرياضات[٨] التى هى علم العدد والهندسة والتنجيم والتأليف[٩] ، ثم استعمل

---

(١) هذه الجملة كما هى فى الاصل — وهى قلقة ، وإن كانت مفهومة .

(٢) غير منقوطة فى الاصل .

(٣) إن كلام الكندى يرجح الرأى القائل بأن أرسطو كتب الكتاب لإبنه على الرأى القائل بأن ابنه هو الذى أظهره ونشره .

(٤) فى الاصل : قول — على أن المشهور بين مؤرخى الفلسفة أنه عشر مقالات .

(٥) يقصد بلا شك كتاب « الاخلاق إلى أويديموس وهو سبع مقالات .

(٦) فى الاصل : الثلث المقالات . ومن العسير أن نعرف على أى شيء تعود هذه العبارة فلعلها زائدة أو لعل شيئا قد سقط من النص . على أن من المعلوم أن لارسطو كتابا ثالثا فى الاخلاق هو المعروف بكتاب « الاخلاق الكبير » ἠθικὰ μεγάλα أو magna moralia

(٧) فى الاصل الجزية دون نقط .

(٨) هكذا فى الاصل . (٩) أنظر ما يلى ص ٣٧٧

هذه[١] دهره لم يستتمَّ معرفةَ شيء من هذه ، ولم يكن سعيُه فيها مُكسبَه شيئاً إلا الرواية ، إن كان حافظا ؛ فأما علمها على كنهها وتحصيله[٢] فليس بموجود : إن عدم علم الرياضات ، ألبتة .

والرياضات التى أعنى [هى] علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم الذى هو علم هيئة[٣] الكل[٤] وعدد أجسامه الكليات وحركاتها وكمية حركاتها وما يعرض فى ذلك من نوعه .

أما علم العدد فبين أنه أول لجميعها ؛ فإن العدد إن ارتفع[٥] ارتفعت المعدودات .

وبينٌ أن [أول][٦] جميع المعلومات عند من بحث[٧] الأشياء التى قدمنا ذكرها إنما هو علم الجوهر ومحمولات الجوهر .

ومحمولات الجواهر[٨] الأولى المفردة اثنان : هما الكم والكيف ، لأن كل شيء يلحق الجوهر من المحمولات إنما يختلف [إما][٩] بمثل ولا مثل — التى هى خاصة الكمية ، وإما بشبيه[١٠] ولا شبيه — التى هى خاصة الكيفية[١١] .

وأما المركبة من محمولات الجوهر فاثنان أيضا : إما الموجود لا مع طينة ، وإما الموجود مع طينة ؛

---

(١) يقصد كتب أرسطو التى تقدم إحصاؤها .

(٢) يعنى تحصيل علمها .   (٣) فى الأصل : هية

(٤) يعنى العالم فى جملته وهو ما يوجد داخل السماء فى رأى أرسطو — ولذلك يسمى السماء وكذلك العالم بالكل ، وهى ترجمة دقيقة عن اليونانية : τὸ πᾶν

(٥) يعنى لو انعدم أو فرضنا عدم وجوده .

(٦) لا شك أن هذه الكلمة سقطت من الناسخ .

(٧) غير منقوطة فى الأصل .

(٨) فى الأصل : الجوهر — ولابد من تصحيحها طبقا للمعنى وللكلام التالى .

(٩) زيادة يتطلبها التقابل فى العبارة .

(١٠) فى الأصل : شبيه — وقد صححناها تمشيا مع العبارة .

(١١) راجع تعريف الكمية والكيفية فى « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها » ، ص ١٦٧ مما تقدم .

أما الموجود لا مع طينة فالمضاف ، لأن الأبوة والأبنية[١] من المضاف كل واحد منهما إلى صاحبه والموجود بوجوده ؛ والجزء والكل ؛ فإنهما غير مقارنة طينة فى وصفهما[٢].

فأما الموجود مع طينة فإنه[٣] تركيب كمّ مع جوهر ، أم كيف مع جوهر ، أم جوهر مع جوهر .

فأما تركيب كمّ مع جوهر فكائن وأين ، [وإن][٤] فيهـا قوة جوهر مع مكان ، والمكان كمية ؛ [وكذلك كائن ومتى][٥] ، فإن فيهـا قوة زمان مع مع جوهر ، والزمان كمية .

وأما تركيب جوهر مع كيفية [فـ] كفـَعـَل[٦] ، فان فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ؛ وكالمنفعل ، فان فيها قوة جوهر مع فعل أيضا ، والفعل كيفية ، كما ذكرنا .

فأما تركيب جوهر مع جوهر فملك[٧] ، فان فيها قوّة جوهر هو المالك وجوهر هو الملك ؛ ووضع[٨] فان فيها قوة جوهر على جوهر ؛ أى موضوع على

---

(١) فى الاصل : الامه والاسه . (٢) فى الاصل : وصفها .

(٣) فى الاصل : فانها — وكان يجوز تركها ، على أن يعود الضمير على الاشياء التالية

(٤) زيادة لإكمال التقابل على النحو التالى .

(٥) يوجـد فى الاصل فى محل ما زدناه بين القوسين المضلعين إكمالا للتقابل ، كلمة واحدة غير منقوطة مؤلفة من كاف ، ونبرة عليها بقعة سوداء لاترجح أنها نقطة ، وفاء (أوقاف) ، وياء . ويمكن قراءتها : كبقى — على الظن الاغلب . وهذا له وجه يتفق مع المعنى ؛ لان بقى تشمل وجود الشىء واستمراره فى الزمان — لـكن هذا فيه شىء من التكلف . على أن هذه القراءة ربما كانت تقتضى منا إصلاحا فى الجملة السابقة . ولـكن عبارة : « فكائن وأين » واضحـة تماما وإن كان ينقصها الشكل والنقط . وكان يمكن إصلاحها هكذا : « فكان » أو « فكـكان » — ووجه الكلام أن « كان » فيها معنى وجود الشىء وتمكنه فى مكان ، ويؤيد هذا رأى الـكندى فى أن كون الجسم وتمكنه فى مكان متلازمتان — راجع كتاب فى الفلسفة الأولى ورسالة فى تناهى جرم العالم .

(٦) ويمكن الضبط على نحو آخر مقبول .

(٧) يمكن الضبط على أنها فعل أو مصدر — وكذلك بعض الكلما التالية .

(٨) فى الأصل : لموضع — ولا وجه لها ؛ فلعلها : ووضع ، أو : وكوضع .

موضوع ، ففيها قوة جوهرين ، جوهر على جوهر وضعاً .

وإذ المعلومة الأولى المحيطة بكل علم فلسفى هو الجوهر [١] ، والكمية ، والكيفية ، والجوهر الأول — أعنى المحسوس — أيضا يحاط بعلم محمولاته الأولى — فان الحس لايباشره مباشرة ، بل يباشره بتوسط الكمية والكيفية — ومن عدم علم الكمية [و] الكيفية عدم مع ذلك علم الجوهر ؛ والعلم الثابت الحق التام من علم الفلسفة [هو] علم الجوهر ؛ والجواهر الثوانى هى التى لا زوال لعلمها ، لثبات معلومها و بعده من التبدل والسيلان [٢] ، فانما يتطرق إليها بعلم الجوهر الأول .

فاما العلم الحسى فهو علم الجوهر الأول ، فهو لسيلان معلومه سيلاناً غير منقطع ولا نافد [٣] إلا بنفاده الذى هو بطلان جوهره كله أو لكثرة جوهر المحسوس فى كثرة العدد — فإنه إن كان كل معدود متناهيا [٤] ، فإن بالإمكان أن يزاد على كل معدود ضعفه ، فهو بالقوة متزيد بلا نهاية فى التزيد . لا فى عدد الأشخاص أو عدد تضاعيف التزيد [٥] : وما لا نهاية له فلا يحيط به علم : فإن عدم عادم — كما ذكرنا — علم الكمية وعلم الكيفية ؛ عدم علم الجواهر الأولى [٦] والثوانى فلم يطمع له فى علم شىء بتة من العلوم الإنسانية التى بطلب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة [٧] عن مرتبة العلم الإلهى بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية [٨] ولا زمان ، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذى خصها [٩] الله ، جل وتعالى علواً

(١) هكذا العبارة — ولكنها مفهومة وصحيحة على وجه من اللغة .

(٢) يقصد التغير المستمر ، وهذه الكلمة العربية تقابل الاصطلاح اليونانى فى العبارة المشهورة عن هيرقليط (πάντα ῥεῖ أى كل شىء يسيل أو يجرى — يعنى يتغير) مقابلة حرفية

(٣) فى الأصل : نفاد . (٤) فى الأصل : متناهى .

(٥) فى الأصل : التزييد . (٦) فى الأصل : الجوهر الأولى .

(٧) هكذا النص فى الأصل — ويبدو أن كلاما قد سقط ، فيه تصريح بطرفى المقارنة : العلوم الإنسانية العادية والعلوم النبوية الإلهامية . ولم نرد وضع زيادات ، تاركين ذلك للقارىء ، لا سيما أن المعنى واضح من الكلام التالى .

(٨) فى الأصل سرية .

(٩) هكذا الأصل ، والضمير يعود على الرسل ، ويمكن اصلاحها : خصه — ليعود الضمير على العلم ، وهو أكثر اتفاقا مع الكلام التالى .

كبيراً ، أنه بلا طلب ولا تكلُّف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات [١] والمنطق ولا زمان ، بل مع إرادته، جل وتعالى، بتطهيرأنفسهم و إنارتها للحق بتأييده وتسديده و إلهامه ورسالاته ؛ فإن هذا العلم خاصة للرسل ، صلوات الله عليهم ، دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة ، أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير [٢]، من علم الجواهر الثوانى الخفية [٣] و إلى علم الجواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها ، لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضات الذى [٤] ذكرنا ، ومع زمان ؛ فأما الرسل صلوات الله عليهم و بركاته فلا بشىء من ذلك ؛ بل بإرادة مرسلها ، جل وتعالى ! بلا زمان يحيط بطلب ولاغيره — تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ! إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجِبِلّها ، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فِطَرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام .

فإنه إنْ تدبَّر متدبِّر جوابات الرسل فيما سُئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية ، التى إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته [٥] علمها ، لطول الدؤوب فى البحث والتروض ، ما نجده أتى بمثلها فى الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبى صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه [الله] [٦] إذ هو بكل شيء عليم لاأولية له ولا تقضياً [٧] ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول [٨] له ، وهى طاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قُصد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : يا محمد « مَنْ يحيى العظام ، وهى رميم » ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة [٩] ؛ فأوحى اليه الواحدُ الحقُّ ، جل ثناؤه : « قُلْ يحييها الذى

(١) هكذا النص . (٢) هكذا يمكن أن تقرأ .

(٣) يمكن أيضا قراءتها : الحقية — بمعنى الحقيقية ، أى فى وجودها .

(٤) هكذا فى الأصل ، وهو يعود على المعنى العام .

(٥) فى الأصل : أكسبه (٦) زيادة للاكمال .

(٧) فى الأصل : تقضى (٨) الضمير هنا يعود على المشركين

(٩) هكذا الأصل — والقراءة اجتهادية .

أنشأها أوّلَ مرّةٍ ، وهُوَ بكل خلقٍ عليم — إلى قوله : كن فيكون »[١] .
فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن ، فممكنٌ ، إذا بطلت ، بعد أن كانت ، وصارت رميا ، أن تكون[٢] أيضا ؟ ! فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه أيس[٣] ومن إبداعه[٤] ؛ فأما عند باريهم فواحد ، لا أشدّ ولا أضعف ، فإن القوة التى أبدعت[٥] ممكنٌ أن تنشىء ما أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن ، موجودٌ للحس ، فضلا عن العقل ؛ فإن السائل عن هذه المسئلة الكافر بقدرة الله ، جل وتعالى ، مقرٌّ أنه كان بعد أن لم يكن ، وعظمه لم يكن هو معدوم[٦] ، فعظمه كان اضطراراً ؛ [بعد أن] [٧] لم تكن ، فإعادتها[٨] وإحياؤها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية : فممكن أيضاً أن تصير حية ، بعد إذ هى لا حية . ثم بينَ أن كونَ الشيء من نقيضه موجودٌ ، إذ قال ، « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فاذا أنتم منه توقدون » : فجعل من لا نار ناراً ، أو من لا حارٍّ حاراً ؛ فإذن إذ الشيء يكون من نقيضه — اضطراراً ؛ فإن الحادث ، إنْ[٩] لم يكن يحدث من غير[١٠] نقيضه ، وليس بين النقيضين واسطة ، أعنى بالنقيض « هو » و « لا هو » . فالشيء إذن يحدث من ذاته : فذاته إذن ثابتة أبداً ، أبدية [لا] أولية لها ؛ لأنه إن كان[١١] اليابس ليس[١٢] من لا نار فهو[١٣] إذن من نار ، فإن كانت النار من

---

(١) كل هذه الآيات فى آخر سورة ٣٦ (يس) .

(٢) الكون هنا بمعنى الوجود .

(٣) الأيس هو الشيء الوجود والمعنى أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده بعد ان لم يكن — راجع فى معنى الأيس ص ١٨٢ مما تقدم .

(٤) فى الأصل : ابتداعه — واستعمال كلمة الإبداع أشهر فى كل الرسائل الأخرى .

(٥) فى الأصل : ابتدعت .

(٦) هكذا فى الأصل وهو جائز لغة ومعنى .

(٧) فى الأصل : ثم ان

(٨) الضمير يعود على العظم

(٩) يمكن فى الاصل قراءتها : إذ

(١٠) يمكن قراءتها فى الاصل : عين

(١١) فى الاصل : كانت

(١٢) هكذا الاصل بدون نقط — والمعنى واضح رغم عدم التقابل اللفظى ، لأن النار يابسة

(١٣) فى الاصل : فهى — وهو جائز على أن تعود على النار ، بحسب المعنى .

نار، والنار من نار، فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نارٌ من نارٍ ونار من نار؛ فالنار إذن أبداً موجودة [١] ،لم تكن حال، وهى ليس [٢]؛ فإذن لم تكن نار بعد أن لم تكن؛ والنيران موجودة، بعد أن لم تكن؛ ودائرة [٣] بعد أن كانت؛ فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار. وكل كائن من غير ذاته كان، فكل ما هو كائن مكوَّنه مَنْ «لا هو» [٤].

ثم قال لتوضيح كون الشىء من نقيضه: «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم !؟»؛ ثم قال، لما وجب من ذلك: «بلى! وهو الخلاق العليم»:

ثم قال — لما فى قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات، لما ظنوا من مدة زمان خلقها — قياساً على أفعال البشر، إذ كان عندهم عملُ الأعظم يحتاج إلى مدة أطول فى عمل البشر، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زمانا فى العمل — إنه، جل ثناؤه، لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان؛ لأنه جعل «هو» من «لا هو»: فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجراما من لا أجرام، فأخرج أيس من ليس [٥]، فليس يحتاج — إذ هو قادر على العمل من لا طينة — أن يعمل فى زمان: لأنه، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة، كان [٦] فعل من لا يحتاج فى فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان — [٧]: «إنما أمره، إذا أراد شيئاً، أن يقول له: كن، فيكون»؛ أى إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين! إذ ليس [٨] مخاطَب: فإن هذا فى لغة العرب المخاطبين بهذا القول بين مستعمل، فإنما خوطبوا بعادتهم

---

(١) فى الاصل: الموجودة (٢) يعنى معدومة = غير موجودة

(٣) « « : دائر.

(٤) لاهو = نقيضه، بحسب ما تقدم منذ قليل — على انه يمكن اصلاح النص هكذا: مكوَّن من «لاهو».

(٥) يعنى أوجد من العدم.

(٦) غير واضحة فى الاصل ويمكن قراءتها: فان — والذى اخترناه أولى.

(٧) ما يأتى هو مفعول قال فى أول الفقرة.

(٨) ليس هنا اسم بمعنى المعدوم.

فى القول ؛ فإن العرب تستعمل الشىء فى الوصف ما[1] ليس له فى الطبع ، كقول امرىء القيس بن حجر الكندى :

فقلتُ له ، لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً ، وناء بكلكل :
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل[2] ! بصبح ، وما الإصباح منك[3] بأمثل!

والليل لا يُقال له ولا يخاطب ، ولا له صلب ولا أعجاز ، ولا كلكل ، ولا نهوض ؛ و إنما معناه أنه أحب أن يصبح .

فأىّ بشرٍ يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها ، من إيضاح أن العظام تحيي بعد أن تصير رميما ، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشىء يكون من نقيضه ؛ كلّت عن مثل ذلك الألسنُ المنطقية المتحيّلة[4] ، وقصرت عن [مثله] نهاياتُ البشر ، وحُجبت عنه العقول الجزئية[5] .

فأما العلم الإنسانى الذى حددنا [فهو][6] دون العلم الإلهى ، ولاسبيل إلى إحاطته والأشياء الحقية[7] الثابتة ، مع عدم الرياضات إلا بقدر مباشرة الحس فقط ، الذى لا يعدمه الحيوان غير الناطق ، وان سبقوا[8] أقوام لم تبلغ درجاتهم علم الرياضات[9] ، الأقاويل فى الأشياء الواقع عليها العلم ، فإن كثيراً من الحيوان

---

(١) فى الأصل : بما

(٢) فى الأصل : انجلى (٣) فى الأصل : فيك — وهو غير المشهور

(٤) فى الأصل : المستحيلة ؛ فقد يكون معناها : المتغيرة أو الطالبة للحيلة . ولكنى صححتها : المتحيّلة ، أعنى التى تجتهد فى الحيلة والحول ، وذلك لورود كلمة الحيلة فيما تقدم — على إنى لم أجد الصيغة التى اخترتها ، فى القواميس . وأخيرا يجوز أن تكون كلمة المستحيلة تصحيفا عن كلمة المستحدثة .

(٥) فى الاصل : الجزوية . (٦) زيادة للاكمال .

(٧) هكذا فى الأصل .

(٨) هكذا فى الأصل وكلمة : « وان » يمكن قراءتها فإن .

(٩) يجوز أن يكون قد سقط هنا شىء من النص الأصلى . والنص كله مضطرب ولكن معناه الاجمالى مفهوم .

غير الناطق ، أعنى بالناطق النطق العقلى ، يحكى كلهم[١] الإنسان ، عن غير معرفة معانى ما يحكى ؛ لأن[٢] الباحث عن الكمية صناعتان :

إحداهما صناعة العدد ؛ فانها تبحث عن الكمية المفردة ، أعنى كمية الحساب وجمع بعضه إلى بعض وفرق بعضه من بعض ؛ وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض وقسمة بعضه على بعض ؛

فأما العلم الآخر[٣] منها فعلم التأليف ؛ فانه إيجاد نسبة عدد إلى عدد ، وقرنه إليه ، ومعرفة المؤتلف منه والمختلف ؛ وهذه المبحوثة هى الكمية المضاف بعضها إلى بعض .

والباحث عن الكيفية أيضا صناعتان :

إحداهما[٤] علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى هندسة ؛

والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة[٥] الكل[٦] فى الشكل والحركة ؛ بأزمان الحركة فى كل واحد من أجرام العالم التى لا يعرض فيها الكون والفساد ، حتى يُدثرها مبدعها ، إن شاء ، دفعة ، كما أبدعها ، وما يعرض بذلك ، وهذا هو المسمى علم التنجيم[٧] .

والأول من هذه[٨] ، فى الترتيب والسلوك إلى نهايتها وعلى استحقاق تقديمها ، العددُ ؛ فإنه إن لم يكن العدد موجوداً لم يكن معدودٌ ، ولا تأليف العدد ، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات ؛ فإن لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم ؛

والثانى علم المساحة العظيمة[٩] البرهان ؛

والثالث علم التنجيم المركب من عدد ومساحة ،

والرابع تأليف المركب من عدد ومساحة وتنجيم .

---

(١) هكذا النص (٢) من هنا بداية تعليل الحاجة الى الرياضيات

(٣) أصل : الأخير (٤) أصل : أحدها (٥) أصل : هية

(٦) الكل يعنى العالم أو السماء المحيطة به .

(٧) واضح من كلام الكندى أنه يقصد علم الفلك .

(٨) يقصد علوم الرياضيات أو موضوعاتها (٩) هكذا تبدو الكلمة .

فإن التأليف في الكل ؛ وأظهر ما يكون في الأصوات وتركيب الكل والأنفس الإنسانية ، كما أثبتنا في كتابنا الأعظم في التأليف .

وأما تركيب هذه العلوم فقد أوضحناه بأكثر من هذا القول ، وإن كان فيما ذكرنا ههنا من ذلك كاف فيما أردنا من ذلك .

فمن عدم هذه العلوم الأربعة المخصوصة باسم الرياضات [١] والتعاليم ، التي هي العدد والمساحة والتنجيم والتأليف ، عدم علم الكمية والكيفية ؛ وعدم علم الجوهر الذي لا يزول [٢] إلا بتوسطهما ؛ ومن عدم علم الكم والكيف والجوهر عدم علم الفلسفة .

فقد ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدّم استعمال كتب الرياضات على مراتبها التي حددنا ، والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضا ، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حددنا أيضا ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة ، ثم ما بقي . مما لم نحدّ من العلوم ، مركب من الذي حددنا ، فيصح ويتم بعلم ما قدمنا ، بجود الجايد بكل خير ، وحسن معونته ، جل وتعالى علواً كبيراً ! .

فإذ قدمنا ما قدمنا من البحث على سلوك سبيل العلم على مراتبها ، المؤدى إلى نهاية [٣] الإنسان ، فلنقل على أغراض كتب أرسطوطاليس [٤] لما في ذلك من العون على فهمها ؛ فإن العالم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يتبطعزمه في السلوك والجدحيرةً عن سمت الغرض ؛ ولا بأس [٥] مع لزومه سمته ، من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في سمته والتيقن أن مع كل حركة يزداد من غرضه قرباً ، [أن] يتشعب [٦] فكره كثرة الظنون في الزوال

(١) أبقيتها كما في الأصل (٢) هكذا الأصل ولكن المعنى واضح .
(٣) في الأصل : نهايته ولها وجه بعيد — ولعل المقصود هو الكمال العلمي .
(٤) هكذا الأصل وكذلك فيما يلي (٥) يعني : جائز = قد يقع .
(٦) غير منقوطة في الأصل . ويجوز أن يكون قد سقط من النص هنا شيء ومعناه الإجمالي مفهوم .

عنها؛ و [من] قد قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوب به على سمته لم يخطئه[١] إذا دام حركته على ذلك السمت ؛ فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها .

فنقول : أما أغراض كتب أرسطوطاليس التى حددنا فالأول منها ، أعنى كتاب قاطيغورياس ، القولُ على المقولات المفردة العشر[٢] التى حددنا كل واحدة[٣] منها برسمها[٤] بما يميز كل واحدة[٥] منها من غيره وما يعمها ويعم العدة منها وما يخص كل واحدة[٦] منها .

أما فى أوله[٧] فنجد الأشياء التى تتقدمها فى الوصف والمبيِّنة[٨] منها أن جوهراً[٩] حاملٌ وجوهراً[١٠] محمول ، وجوهراً[١١] حاملٌ شيئاً ليس بجوهرى فيه ؛ بل عرضى[١٢] ، وأن عرضاً[١٣] حامل ، وعرضاً محمول عليه ، أعنى مقولا عليه ، ليبين أن جواهر [أولى] محسوسة ، و [جواهر] ثوانى غير محسوسة مقولة على المحسوسة .

وأما فى وسطه فيبين عن العشرة أعيانها برسومها وعوامّها وخواصها .

وأما فى آخره فما يلحق هذه العشرة من الأشياء التى هى موجودة أكثر من واحد منها كالتقدم[١٤] والحركة والـ « معاً »[١٥] .

---

(١) أصل : يخطه (٢) أصل : العشرة (٣) أصل : واحد

(٤) أصل : رسمها . (٥) ، (٦) أصل : واحد .

(٧) ليرجع القارىء فيما يتعلق بكلام الكندى عن الكتب المنطقية لأرسطو إلى النشرة الجيدة التى أتم الحلقة الأولى منها الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٨) غير منقوطة فى الأصل فيمكن قراءتها على نحو آخر .

(٩ ، ١٠ ، ١١) أصل : جوهر . (١٢) أصل : عرض .

(١٣) لا يراعى الناسخ هنا وفيما يلى قواعد النحو ، وقد صححت العبارة دون إشارة .

(١٤) أصل : كل لقدمه — وقد يجوز أن تكون كالقدمة أو نحوها ولكن صححتها بما هو أوضح .

(١٥) أصل : والعى . ومن الطريف أن هذا التقسيم الثلاثى عند الكندى لكتاب المقولات يقابله تقسيم ثلاثى عند ابن رشد : القسم الأول « بمنزلة الصدر » وهو يشتمل على الأمور التى تجرى مجرى « الأصول الموضوعة والحدود » ،وفيه الكلام عن أحوال الموجودات من جهة دلالة الالفاظ عليهـا : ما هو الجوهر ، وما هو العرض . . . أى الاجناس المشتركة

وأما غرضه فى كتابه الثانى المسمى بارياميناس[1] ، وهو على التفسير ، [و] القضايا المقدمات للمقاييس العلمية ، أعنى الجوامع التى هى أخبار موجبة أو سالبة وما يلحقها .

أما فى أوله فيبـــين عما منه كون القضايا من الاسم والحرف والقول والتصريف[2] والخبر من القول ؛

وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف كقولنا : « سعيد كاتب » وما يعرض فى ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف ثالث كزيادة الزمان كقولنا : « سعيد كاتب [الآن] » ، وما يعرض فى ذلك ؛

وأما بعد ذلك فمن القضايا المؤلفة من اسم وحرف وثالث ورابع ، كقولنا : النار هى حارة وجوباً ، وما يعرض فى ذلك ؛ وأما بعد ذلك فمن الفحص عن أى القضايا أشد تناصبا[3] : الموجبه لسالبتها أم الموجبة للموجبة المضادة لها .

وأما غرضه فى كتابه الثالث ، وهو المسمى[4] أنالوطيقا ، فالإبانة عن الجوامع المرسلة ، أعنى ما هى ، وكيف هى ، ولم[5] هى ؛ والجامعة المرسلة هى قول نضع[6] منها أشياء ، يظهر بهـا شىء آخر لم يكن ظاهراً فى ذلك القول ، وليس هو شيئا خارجا[7] عن ذلك القول ؛ وأقل ما يكون ما ألفت منه الجامعـة قضيتان مشتركتان[8] فى حد واحد يظهر بهما[9] نتيجة لم تكن ظاهرة فيهما وليست هى

فى الفصول القاسمة أقسام الموجودات إلى المقولات العشر ؛ والثانى فيـه ذكر المقولات العشر وأقسامها وخواصها — وفيه تقسيم الجوهر إلى أول وثان وعن الجوهر على الإطلاق وصفات الجوهر ؛ والثالث يتكلم فى اللواحق العامة والاعراض المشتركة التى تلحق جميع المقولات من حيث هى مقولات ، وفيه ذكر لاصناف المتقابلات (المضافان ، والمتضادان ، والعدم والملكة ، والموجبة والسالبة) والفرق بينها ، ثم القول فى المتقدم والمتأخر وفى معنى معا ، وفى الحركة ، وفى « له » — راجع تلخيص كتاب المقولات (لارسطو) لابن رشد طبعة بيروت ١٩٣٢ .

(١) معنى باريرمينياس هو : فى العبارة . (٢) أصل : قول وتصريف

(٣) هكذا الاصل ، والمقصود أشد القضايا تقابلا . (٤) أصل : المسما .

(٥) هكذا الأصل ويجوز أن تكون أيضا : وكم هى

(٦) غير منقوطة ويمكن قراءتها على أكثر من وجه مع تغيير فى بعض الضمائر .

(٧) أصل : خارج (٨) أصل : قضيتين مشتركتين

(٩) أصل : بهـا .

شيئا خارجا[١] عنهما ، أعنى ليست هى شيئا[٢] غير تركيب حدين من حدود تينك القضيتين .

والجوامع المرسلة تركب مقدماتها ثلاثة أنواع من التركيب : إما أن يكون حدها المشترك موضوعا[٣] لأحد الطرفين محمولا على الآخر ، وإما محمولا على الطرفين جميعا ، وإما موضوعا على الطرفين جميعا ؛ فيكون بها ثلاثة أنواع من الجوامع : إما أن يجمع صدقا ظاهراً أبداً ، وهذه هى البرهانية ؛ وإما أن يجمع تصديقا[٤] من جوامع مقرون[٥] بها : صدقا كانت أو كذبا ، وهذه [هى] الجدلية ؛ وإما أن يجمع كذبا أبداً ، وهذه هى السوفسطائية .

فغرض أنولوطيقيا نوع الجامعة لهذه الأنواع الثلاثة ، وهى الجامعة المرسلة . والغرض فيما قيل على الجامعة المرسلة وجود الجامعة البرهانية أولاً ثم مابعده ؛ فقال فيه أولا على ما منه تكون الجامعة ، ثم كيف تركب الجوامع ، ثم على كم نوع يكون الذى يظهر من صوادقها بذاته ، وما الذى يظهر بحركة ، أعنى بعكس أو حالة[٦] ، ثم على تقديم المقدمات ؛ وبعد ذلك انتقاض النوع الباقى والنوع الثالث من الجوامع إلى النوع الأول ، ومنه سمى كتابه هذا أنولوطيقا ، معناد النقض ، ثم تقرير الجوامع وما يعرض فيها .

وأما غرضه فى الكتاب الرابع ، وهو المسمى بأفوديقطيقى[٧] ، أى الإيضاح ، فالقول على الجوامع المنضمة[٨] ، أعنى المعطية برهانها ، ما هى ، وكيف هى ، وكيف استعمالها ، ومن ماذا ينبغى أن تؤلف ، ثم إن أوائل البرهان لاتحتاج إلى برهان ، إذ هى من الظاهرة الثابتة فى العقل والحس .

---

(١) أصل : وليس هو شىء خارج (٢) أصل : ليس هى شىء
(٣) من هنا أخطاء كثيرة فى الإعراب صححتها دون إشارة
(٤) هكذا النص .
(٥) هكذا الأصل : ويجوز أن تكون مُقرّ بها .
(٦) هكذا الأصل ويمكن إصلاحها على أكثر من وجه .
(٧) راجع فى معانى كل أسماء كتب أرسطو المنطقية ص ٣٦٥ فما بعدها مما تقدم .
(٨) قراءة اجتهادية بسبب سوء كتابة الكلمة . ويمكن قراءتها على أكثر من وجه

وأما غرضه فى كتابه الخامس المسمى طوبيقى فالقول على الجوامع الجدلية ومواضع القول الموجب بوجوبه آخرَ غيره ، والغلط الحادث فيه و به ، والإبانة عن الأسماء الخمسة التى هى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض [و] عن الحد .

وأما غرضه فى السادس المسمى سوفسطيقى فالقول على المغالطة فى وضع الجوامع ، بلا[١] صناعة شرائط القضايا المقدمات التى تؤلف منها الجوامع ؛ أما أوله فيقول فيه على كم نوع تكون المغالطة ؛ وأما بعد ذلك فيقول على الاحتراس من قبول تلك الأغاليط بذلك .

وأما غرضه فى كتابه السابع المسمى ريطوريقى ، أى البلاغى ، فالقول فى أنواع الإقناع الثلاثة ، أعنى فى الإقناع فى الحكومة [و] فى المشورة وفى الحمد والذم الجامع لهما التقريظ[٢] .

وأما غرضه فى كتابه الثامن المسمى بويطيقى ، أى الشعرى[٣] فالقول على صناعة الشعر من القول وما يستعمل من الأوزان فى كل نوع من الشعر ، كالمدح والمراثى والهجاء وغير ذلك .

فأما أغراضه فى كتبه الطبيعية فإن غرضه فى الأول منها ، وهو المسمى كتاب الخبر الطبيعى[٤] الإبانة[٥] عن الأشياء العامة لجميع الأشياء الطبيعية ، أما أولا ففى العلل والأوائل والبخت[٦] والخلاء والمكان والزمان والحركة .

وأما غرضه فى كتابه الثانى منها ، وهو المسمى كتاب السماء ، ففى هيئة

---

(١) أصل : بل

(٢) قرظ الأديم دبغه بالقرظ ، ومنه قرّظه مدحه وهو حى بحق أو باطل — والمقرّظ يزين نديعه كما يحسّن القارظ أديمه .

(٣) أصل : الشعراء — وقد صححها جريا على عادة الكندى .

(٤) ويسمى السماع الطبيعى أو سمع الكيان — انظر ص ٣٦٨ مما تقدم .

(٥) أصل : فالابانة.

(٦) البخت أو الحظ هو ما يقابل الكلمة اليونانية τύχη عند أرسطو ، وهو المصادفة السعيدة فى الأمور الانسانية ، كالذى يحدث لمن يحفر بئرا فيجد كنزا أو يذهب إلى السوق فيجد مدينا فيأخذ منه دينه . أما المصادفة فى ميدان حوادث الطبيعة فهو ما يسمى الاتفاق : τὸ αὐτόματον ,

الـكل[١] وانفصال الأجرام الأولى الخمسة ، وما جرم الـكل ، وما هو عارض للأجرام من أحوالها الطبيعية ، أعنى الخواص لطبائعها والعوام لـكثير منها ، وعلل ذلك وأسبابه فيها .

وأما غرضه فى كتابه الثالث المسمى بكتـاب الـكون والفساد فالقول على الـكون والفساد المرسل ، أعنى الإبانة عن مائية الـكون والفساد الكلى .

وأما غرضه فى كتابه الرابع منها ، وهو المسمى العلوى[٢] فالقول فى الإبانة عن علل كون وفساد كل كائن فاسد ما بين حضيض فلك القمر إلى مركز الأرض ، مما فى الجو وما على الأرض وما فى بطن الأرض قولا كليـاً وعن الآثار العارضة فيها .

وأما غرضه فى كتابه الخامس منها وهو المعدنى[٣] فالإبانة عن علل كون الأجرام المتكونة فى باطن الأرض وكيفياتها وخواصها وعوامها والمواضع الخاصة بها ، قولا مستقصى[٤] فى كل واحد منها .

وأما غرضه فى الـكتاب السادس منها وهو المسمى النباتى[٥] فالإبانة عن علل كون النبات وكيفياته وخواصه وعوامه والمواضع الخاصة [به] ، قولا مستقصى فى جواباته .

وأما غرضه فى كتابه السابع منها ، وهو المسمى الحيوانى ، فالإبانة عن علل كون الحيوان فى طبائعــه وخواصه وعوامه وعلل أعضائه والمواضع الخاصة به وحركاته وما يعمُّه فى ذلك ويخصه .

وأما كتبه النفسانية فإن غرضه فى كتابه الأول منها ، وهو المسمى بالإبانة عن مائية النفس [وأحوا] لها[٦] والإبانة عن كل واحد من قواها وفصولها وعوامها وخواصها وتفصيل الحس وتحديد أنواعه .

(١) الـكل هو العـالم أو السماء المحيطة به بحسب مذهب أرسطو . وكلمة الـكل ترجمة حرفية للـكلمة اليونانية τὸ πᾶν ويستعملها أرسطو فى المعنيين المتقدمين .

(٢) يسمى أيضا : الآثار العلوية . (٣) يسمى : كتاب المعادن .

(٤) أصل : مستقصا ، وكذلك فيما بعد .

(٥) ويسمى : كتاب النبات . (٦) ما بين القوسين بياض فى الأصل .

وأما غرضه فى كتابه الثانى منها ، وهو المسمى كتاب الحس والمحسوس، فالإبانة عن علل الحس والمحسوسات؛ وما[١] شرح من قوله الثانى فى كتاب النفس أشد استقصاء.

وأما غرضه فى كتابه الثالث ، وهو المسمى كتاب النوم واليقظة ، فالإبانة عن النوم ما هو وكيفيته والرؤيا وعللها .

وأما غرضه فى كتابه الرابع منها ، وهو المسمى كتاب طول العمر وقصره ، فالإبانة عن طول العمر وقصره .

وأما غرضه فى كتابه المسمى ما بعد الطبيعيات فالإبانة عن الأشياء القائمة بغير طينة والموجودة[٢] مع ذى الطينة من الذى لا يواصل الطينة ولا يتّحد بها ، وتوحيد الله ، جل وتعالى ! والإبانة عن أسمائه الحسنى وأنه علة الكل الفاعلة والمتمِّمة[٣] ، إله الكل ، وسايس الكل ، بتدبيره المتقن وحكمته التامة .

وأما غرضه فى كتبه الخلقية السياسية ، فإن أول كتبه إلى ابنه نيقوماخس ورسمه باسمه[٤] نيقوماخس ، فى أخلاق النفس وسياستها بالأخلاق الفاضلة والتباعد عن الرذلة[٥]؛ وقسَّم السياسة فيه على أنواعها ، أعنى الخاصة والغريبة والمدنية بماذا تنفصل، وتفصيل الأخلاق والآلام اللواحق لكل واحد من ذلك ، والإبانة أن السعادة هى الفضيلة فى كل أوان ، الفضيلة فى النفس والبدن وما خرج عنهما أيضا .

وأما غرضه فى كتابه الثانى منها ، وهو المسمى بوليطيقى[٦] ، أى المدنى الذى كتبه إلى بعض إخوانه ، ففى مثل ما قال فى الأول ، وتكلم فيه أكثر على السياسة المدنية ؛ و بعض مقالاته بعضُ مقالات الأول بعينها .

فهذه ، كان الله لك على كل خير معيناً ! أغراضُه فى كتبه التى حددنا ؛ وقدرُ منافعه ما قدمنا ؛ والله أسأل توفيقَك لكل خير وتحصينَك من كل ضر .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

---

(١) فى الأصل : ما — وقد زدت الواو (٢) فى الاصل : الموجودة .

(٣) يعنى الغائية . (٤) أصل : بسمه .

(٥) أصل : رذلة — والرذل والرذيل بمعنى واحد .

(٦) هو كتاب السياسة .

تعليقات واستدراكات

ص	س	اقرأ
٢	١٦	إنه
٣	٩ هامش	انقلابه
٥	٢٣	فلـتينو
٥	٢ هامش	أنظر ما تقدم
٨	٨	نبغ
١٠	٦ هامش	الصابئة
١٢	٧	فيذكر مرة
١٥	٢٠	تلك الوصايا
١٧	٢٠	اللفظ
١٧	هامش ٣	ويجوز أن تكون الكلمة تحريفا عن كتب
١٩	هامش ١	ص ١٦٣ من الرسائل
٢١	٢٦	بويه
٢٤، ٢٥	هامش ٢	ص ١٠٣ – ١٠٤، ١٠٥، ١٢٤ من الرسائل
٢٧	١٤	أقصد السبُل
٢٨	٩	حال الجسم
٣٠	هامش ١	ورقة ٥
٣١	١٨	فى جملته
٣١	٥ مش	هذه الصفحات من الرسائل
٤٣	٧ هامش	سجود
٤٣	١٣ »	الجواهر
٤٣	١٤ »	يوجد بعض معناها
٤٤	٢	كلـيّـة
٤٤	١٠	ومن حيث العمل العمل بالحق
٤٥	١١	أيضا : القسم العقلي
٤٦	هامش ٣	سرح العيون
٤٦	هامش ٤	لذى
٤٦	» ٥	اجتهادية
٤٦	» ٦	ذات
٤٧	٢ هامش	واضحة
٤٨	١٥	الفاصلة بعد كلمة ثابتة
٥٠	١٩	وليس ينبغى بخس
٥١	٦	الحقيقية
٥١	١٢	الفاصلة بعد كلمة منهم
٥١	١٥	المسهلة لنا سبل
٥٣	٢٠	ما أدّاه
٥٤	٢	الجرم
٦٤	٢	موضع القوس فى أول النص اليونانى
٦٤	٢٥	قبل كلمة فإذا فاصلة منقوطة
٦٤	٢٨	كلمة بالآن بين قوسين صغيرين
٦٥	١	الفاصل الثانى بدون نقطة
٦٧	٤ هامش	علة فعالة
٧٤	١٣	أو مقتضيا
٨٠/١٠	١٣	أن مظاهر الحياة
٨٥	١٢	العالم
٩٩	١٩ هامش	ὑποκείμενον
١٧٠	١٠	طبيعتهما
١٧٥	١١	وبعضها
١٧٧	٨	رقم ٥ بعد كلمة بذي

ص	س	اقرأ
١٧٧	١٠	يحذف النقطة التي في آخر السطر
١٧٩	١٤	هيئة بدن الإنسان
٢٠٧	١٩	يمكن أيضا قراءة : آثارها الحقيقية
٢٢٥ ٢٢٦		يمكن تغيير الترقيم الذي اخترناه والقراءة مع حذف بعض ما أضفناه
٢٢٦	١٠	والسكون النفساني
٢٣١	١٣	من قبل
٢٣٤	١٧	بتسخينها
٢٤٠	٨	يؤثر
٢٤٤	١٧	يقول
٢٤٤	٧ هامش	الأعجميين .
٢٤٧	٧	من فعل ما به
٢٥٨	١٥	إنما
٢٦٢	٧	قول خبري
٢٦٣	٥	وكان الجوهر ما هو بذاته
٢٧٩	٣	يخرج بنفسه — وهذا تصحيح بمعونة النشرة الايطالية وترجمتها راجع ص ٨٠/١٧ من التصدير . وبهذا يسقط الشرح .
٢٧٩	٤ هامش	نهك من الطعام ونهك فيه
٢٨٠	٤٠٣	تعرف بفضله وتجله الخ

ص	س	اقرأ
٢٨٤	١٣	بل هي تدركها
٢٩١	١٥	divinatiinge
٢٩٣	٥	transgressio 'est
٢٩٣	٩	Scientia
٢٩٧	٢	quam sui sensati
٣٠٠	١١	omnino
٣٠٧	٨	claudat
٣٠٩	١٦	vivi et
٣١٣	٤	بالقوة
٣٢٣	٢٠	مفارقا
٣٢٤	٩ هامش	ص ٣٢٦
٣٢٥	٩ »	ἔξωθεν
٣٢٩	٢ »	العقل المستفاد
٣٣١	١٠	نص الاسكندر
٣٣٢	١٥	مثل
٣٣٢	١٩	العملي
٣٥٤	١٤	أو يتناول
٣٥٤	١٨ هـ	in corpore
٣٥٥	٥ هامش	aliud
٣٥٧	١٠ هـ	fortior
٣٦١	١٧	وعل البشر
٣٦٣	١٥	باستطراقها
٣٦٨	٤ هامش	ποιητική
٣٦٩	٩ هامش	μεγαλο
٣٧٢	٣ »	ῥεῖ

الثمن ٥٠ ص

Bibliotheca Alexandrina
04224901